

A. gr. b.

2664

A. gr. B. 2664

Plato

Plato's Gastmahl

Übersetzt von Heinrich

von

Hr. Eduard Zeller

Leipzig

Verlag von C. F. Winterhagen

1857

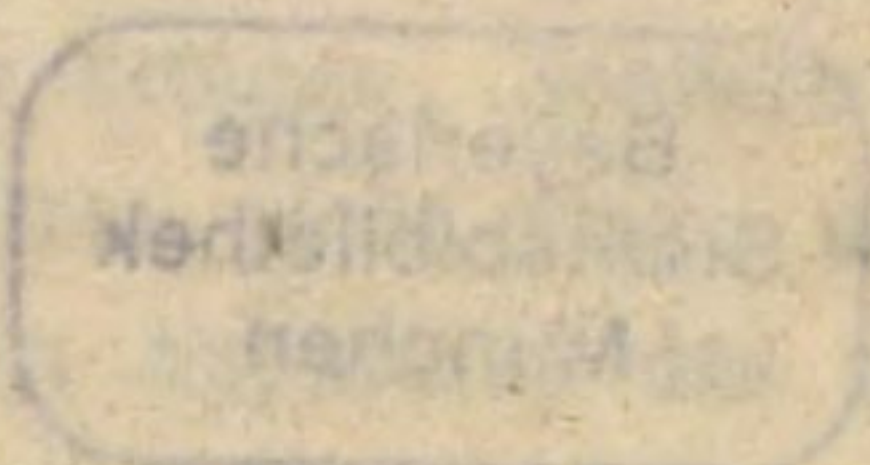
cl. gr. 1794

Plato's Gastmahl

übersetzt und erläutert

von

Dr. Eduard Zeller.



Marburg.

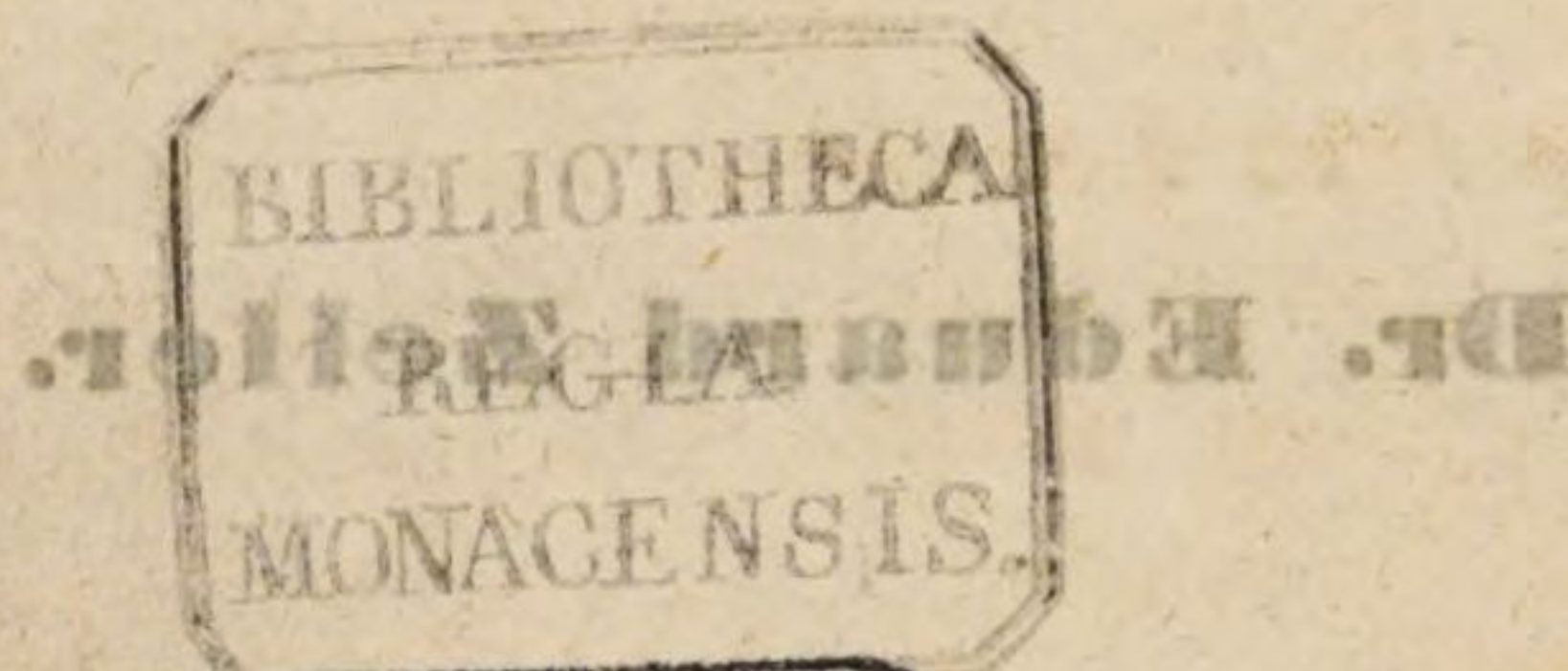
Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung.

1857.

Plato's Gesammelte

übersetzt und erläutert

von



Bayerische
Staatsbibliothek
München

A rectangular stamp with a double border. The text is arranged in three lines: "Bayerische" at the top, "Staatsbibliothek" in the middle, and "München" at the bottom.

Marburg

Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung

1857

Vorwort.

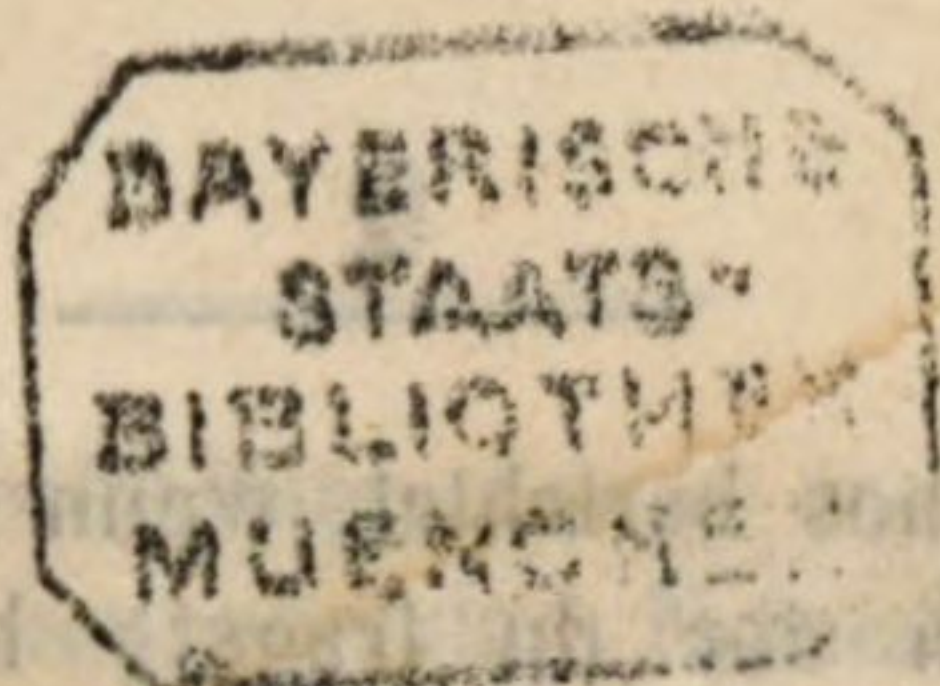
Meine Vorlesungen über das platonische Gastmahl veranlassten mich, im Proömium zum neusten Lektionskatalog der hiesigen Universität eine Uebersetzung dieser Schrift mitzutheilen. Um diese Arbeit einem weiteren Kreise zugänglich zu machen, lasse ich sie hier in einem besonderen Abdruck erscheinen, und füge demselben kurze Erläuterungen bei, welche übrigens nicht den Anspruch machen, Männern vom Fach viel Neues zu bringen, sondern vielmehr umgekehrt denen, welche diess nicht sind, unter möglichster Beseitigung des gelehrten Apparats, das zum Verständniss unserer Schrift Nothwendige bieten sollen. Einige kritische und exegetische Erörterungen über einzelne Stellen habe ich dem genannten Proömium beigegeben.

Bei der Uebersetzung gieng ich von der Ansicht aus, dass die wahre Treue nicht in einer sklavischen Uebersetzung jedes Wortes, sondern nur in einer solchen Nachbildung der Urschrift bestehe, welche den Sinn und Eindruck des Originals im Einzelnen und im Ganzen so weit als möglich wiedergiebt. Wo mir daher dieses nur durch eine Abweichung vom Buchstaben erreichbar zu sein schien, habe ich mir eine solche ohne Anstand erlaubt, im Uebrigen aber mich genau an den griechischen Text gehalten.

Von dem Recht jedes Uebersetzers, gelungene Ausdrücke und Wendungen seiner Vorgänger für sich zu verwenden, habe ich unbedenklich Gebrauch gemacht, und ich habe in dieser Beziehung namentlich *Schleiermacher*, dessen bahnbrechende Arbeit bei allen ihren Mängeln immer eine reiche Fundgrube für seine Nachfolger bleiben wird, nächst ihm *Susemihl* Manches zu verdanken. Auch andere von den bekannten neueren Uebersetzungen wird man benützt finden, dabei jedoch, wie ich hoffe, das Eigenthümliche, wodurch ein derartiger Versuch sein Erscheinen zu rechtfertigen hat, nicht vermissen.

Marburg, den 30. Sept. 1856.

Der Verfasser.



Das Gastmahl.

I. Die doppelte Einleitung.

A. Das Einleitungsgespräch zwischen Apollodor und seinen Bekannten. 172,A—174,A.

Apollodor: Ich denke, ich bin auf eure Frage 173.2
so ziemlich vorbereitet. Ich gieng nämlich erst vorgestern von Hause, aus Phaleros, in die Stadt, da rief mich ein Bekannter, der mich von hinten erblickt hatte, von Weitem in scherzhaftem Ton an: Du, Apollodor von Phaleros, willst du nicht warten? Ich blieb stehen, und erwartete ihn. Und er fuhr fort: Apollodor, ich suchte dich doch auch schon neulich, um dich über die Unterhaltung des Agathon und Sokrates und Alkibiades und B.
der Andern, die damals mit zu Gaste waren, zu befragen, wie es sich denn eigentlich mit ihren Reden über die Liebe verhielt. Es hat mir nämlich zwar schon ein Anderer davon erzählt, der es von Phönix, Philippos Sohn, hatte, aber er sagte, du wissest es auch, und er selbst war nicht im Stande etwas Ordentliches zu sagen. Also erzähle du mir es, dir kommt es ohnedem am Meisten zu, die Reden deines Freundes zu berichten. Zuerst aber, sagte er, lass mich hören, warst du selbst bei jener Gesellschaft oder nicht? Darauf versetzte ich: Es scheint allerdings, dein Berichterstatter habe dir C.

- nichts Ordentliches berichtet, wenn du meinst, die Gesellschaft, nach der du fragst, habe erst neuerlich stattgefunden, so dass ich hätte mit dabei sein können. Das glaubte ich wirklich. Was denkst du, sagte ich, o Glaukon? weisst du nicht, dass sich Agathon in vielen Jahren nicht hier aufgehalten hat? seit ich aber mit Sokrates zusammen bin, und es mir angelegen sein lasse, jeden Tag zu erfahren, was er redet oder thut,
173. ist es noch nicht drei Jahre her. Vorher trieb ich mich zwecklos umher, und wenn ich auch etwas zu thun glaubte, so war ich doch so unglücklich als irgend Jemand, gerade wie du es jetzt bist, indem ich alles Andere für nöthiger hielt, als die Philosophie. — Spotte nur nicht, erwiederte Jener, sondern sage mir, wann denn jene Gesellschaft gewesen ist. — Wie wir noch Knaben waren, versetzte ich, als Agathon mit seiner ersten Tragödie den Sieg davontrug, am Tag nachdem er und sein Chor das Siegesopfer dargebracht hatte. — Da ist es allerdings wohl schon sehr lange her, sagte er. Aber wer hat dir es erzählt? Sokrates selbst doch
- B. wohl nicht? — Gewiss nicht, versetzte ich, sondern derselbe, wie dem Phönix: ein gewisser Aristodemos von Kydathene, ein kleiner Mann, der immer barfuss gieng; dieser war bei der Gesellschaft gewesen, wie er denn ohne Zweifel einer der eifrigsten Verehrer des Sokrates in jener Zeit war. Indessen habe ich auch bei Sokrates selbst schon über einige Punkte seiner Erzählung nachgefragt, und er bestätigte mir, was ich von jenem gehört hatte. — Nun gut, sagte der Andere, so erzähle mir's; der Weg zur Stadt ist ohnedem ganz geeignet, im Gehen zu reden und zu hören. — So unterhielten wir uns also im Weitergehen darüber, und
- C. ich bin desshalb, wie ich gleich Anfangs sagte, ziemlich gut vorbereitet. Soll ich es also auch euch erzählen,

so muss ich das wohl thun, um so mehr, da ich auch sonst, selbst abgesehen von dem Nutzen, kein grösseres Vergnügen kenne, als über philosophische Gegenstände zu sprechen, oder Andere darüber sprechen zu hören; andere Unterhaltungen dagegen, besonders von euch Reichen und Geldmännern, erfüllen mich mit Verdruss und mit Bedauern gegen euch, meine Freunde, dass ihr euch mit so nichtigen Dingen abgebt, während ihr etwas Rechtes zu treiben glaubt. Vielleicht haltet nun ihr mich gleichfalls für einen unglücklichen Menschen, D. und ich vermuthe, ihr habt nicht Unrecht, wenn ihr das vermuthet; ich jedoch vermuthe es von euch nicht, sondern ich weiss es ganz sicher.

Der Freund. Du bist doch immer derselbe, Apollodoros; immer schiltst du auf dich selbst und die Andern, und ich glaube du hältst ohne Weiteres alle Menschen ausser Sokrates, dich selbst mit eingeschlossen, für bejammernswerth. Woher du desshalb deinen Beinamen hast, dass man dich den Verrückten nennt, kann ich mir nicht denken; in deinen Reden wenigstens bleibst du dir gleich, du bist ergrimmt auf dich selbst und auf alle Andern, ausser Sokrates.

Apoll. Nun mein Bester, das ist ja klar, dass E. ich toll und verrückt bin, wenn ich so von mir selbst und von euch denke.

Der Fr. Es verlohnt sich jetzt nicht, hierüber zu streiten, Apollodoros. Um was wir dich aber gebeten haben, das schlage uns ja nicht ab, sondern erzähle, was dort für Reden gewechselt wurden.

Apoll. Es waren da also ungefähr Folgende. Oder ich will lieber versuchen, euch die Sache von Anfang wiederzuerzählen, wie sie mir Jener erzählt hat. 174.

apollodoros

B. Die einleitende Erzählung des Aristodemus.

S. 174,A—178,A.

- Er sagte also: Sokrates sei ihm begegnet, gebadet und die Sohlen untergebunden, was selten bei ihm vorkam, und er habe ihn gefragt, wohin er gehe, dass er sich so schön gemacht habe. Worauf jener geantwortet habe: zu Tische zu Agathon. Denn bei seinem gestrigen Siegesfest bin ich ihm ausgewichen, weil ich mich vor dem Gewühl fürchtete, dagegen versprach ich heute zu kommen. So habe ich mich denn so, wie du siehst, herausgeputzt, denn ich muss doch schön sein, wenn ich einen Schönen besuche. Aber wie ist
- B. es mit dir, fügte er bei, Aristodemus, hättest du nicht Lust, ungeladen mit zu Tische zu kommen? Ich, fuhr er fort, antwortete: ganz wie du wünschest. So begleite mich denn, sagte Sokrates, und lass uns das Sprichwort zu Schanden machen, indem wir es dahin verändern, dass auch bei der Wackeren Schmause die Wackern ungerufen erscheinen. Denn Homer, fürchte ich, hat dieses Sprichwort nicht bloß zu Schanden gemacht, sondern geradezu misshandelt. Denn wiewohl
- C. er Agamemnon als einen ausgezeichnet wackern Krieger darstellt, Menelaos dagegen als „weichlich im Kampfe“, so lässt er doch in der Erzählung von Agamemnon's Opfermahl Menelaos ungeladen zum Schmaus kommen, den Schlechteren zu dem des Besseren. Auf dieses, sagte er, habe er selbst erwiedert: Ich fürchte nur, dass es sich mit mir nicht so verhalte, wie du sagst, o Sokrates, dass ich mich vielmehr, wie jener bei Homer, als ein Schlechter bei eines weisen Mannes Schmaus ungeladen einstelle. Wirst du also für mich
- D. das Wort nehmen, wenn du mich mitbringst? denn ich selbst werde erklären, dass ich nicht ungeladen, sondern

auf deine Einladung erscheine. Nun, „zwei zusammengestellt“, erwiderte er, werden wir schon „Einer den Andern berathen“, was zu sagen ist. Aber lass uns gehen.

So ungefähr haben sie zusammen gesprochen und seien weiter gegangen. Sokrates jedoch, in Gedanken mit sich selbst beschäftigt, sei unterwegs zurückgeblieben, und als er auf ihn gewartet, habe er ihm gesagt, er solle nur vorangehen. An Agathon's Haus angekommen, habe er die Thüre offen gefunden, und da sei es ihm E. seltsam gegangen. Ihm nämlich sei gleich ein Sklave von innen entgegengekommen, und habe ihn hingeführt, wo die Andern sich niedergelassen hatten, die er auch schon im Begriff gefunden, zu speisen. Sobald ihn nun Agathon erblickt, habe er ihn angeredet: Schön, Aristodemos, du kommst eben recht, um mitzuspeisen. Bist du aber etwa aus einem andern Grund gekommen, so lass das auf ein andermal, denn auch gestern suchte ich dich, um dich zu bitten, und konnte dich nur nicht finden. Aber wie kommt es, dass du uns den Sokrates nicht mitbringst? Auf dieses, sagte er, drehe ich mich um, und sehe den Sokrates nirgends nachkommen. Ich sagte also, ich selbst sei mit Sokrates hergegangen, und er gerade habe mich eingeladen, an dem Mahl theilzunehmen. — Schön von dir, sagte Agathon, aber wo ist denn jener? Hinter mir gieng er eben herein, 175. und ich wundere mich selbst, wo er wohl sein mag. So sieh doch nach, Bursche, habe darauf Agathon gesagt, und bring den Sokrates herein. Du aber, Aristodemos, lass dich neben Eryximachos nieder. Während ihn nun der Diener abwusch, dass er sich niederlegen konnte, sei ein anderer Diener mit der Meldung gekommen, Sokrates stehe da abseits im Vorhof des Nachbars und wolle seiner Aufforderung, hereinzukommen, nicht

- folgen. Seltsamer Bericht, habe Agathon erwiedert:
- B. so rufe ihn doch, und lass nicht nach. Er selbst jedoch habe gesagt: Thut das ja nicht, sondern lasst ihn nur machen. Denn er hat das so in der Gewohnheit; er hält manchmal an, wo es sein mag, und bleibt stehen. Er wird aber, denke ich, gleich kommen. Stört ihn daher nicht, sondern lasst ihn. Nun so wollen wir es so machen, wenn du meinst, habe Agathon gesagt. Uns Andern aber, ihr Leute, bedient nur; tragt uns getrost auf, was ihr wollt, wie ihr es gewohnt seid, wenn man euch nicht unter Aufsicht nimmt, was ich noch niemals gethan habe. Denkt also, ich sei so gut,
- C. wie die Andern, von euch zu Gast geladen, und bedient uns so, dass wir euch loben können.
- Darauf, sagte er, haben sie angefangen zu speisen, Sokrates aber sei fortwährend ausgeblieben. Agathon nun habe öfters Befehl gegeben, Sokrates zu holen, er jedoch habe es nicht gelitten. Endlich sei er doch gekommen, nach ziemlich kurzem Aufenthalt, wie gewöhnlich, als sie mit der Mahlzeit etwa zur Hälfte fertig waren. Sogleich habe ihm Agathon, welcher zufällig zu unterst allein lag, zugerufen: Hierher, Sokrates, setze dich neben mich, dass mir aus deiner Berührung auch
- D. etwas von der Weisheit zufließt, die sich im Vorhof bei dir eingestellt hat; denn gefunden und zu dir genommen hast du sie sicher, vorher hättest du doch nicht abgelassen. Sokrates nun habe sich gesetzt, und gesprochen: Das wäre vortrefflich, Agathon, wenn es mit der Weisheit so bestellt wäre, dass sie sich durch Berührung aus dem vollern von uns in den leereren herüberleiten liesse, wie das Wasser in den Bechern, das durch den Wollstreif aus dem vollen in den leeren fließt. Wenn es mit der Weisheit auch so geht, ist
- E. mir deine Nachbarschaft unbezahlbar, denn ich denke

mich bei dir mit viel schöner Weisheit anzufüllen. Denn die meinige ist wohl gering und zweifelhaft, und nur wie ein Traum, die deinige dagegen glänzt und gedeiht, da sie trotz deiner Jugend so gewaltig von dir ausgestrahlt ist, und sich erst vorgestern einer Versammlung von mehr als 30000 Hellenen in ihrem Glanze gezeigt hat. Du bist ein Spötter, Sokrates, sagte Agathon. Aber das von der Weisheit werden wir beide wohl bald miteinander ausmachen, und Dionysos soll unser Schiedsrichter sein, jetzt begieb dich nur zunächst an's Speisen.

Nachdem sich nun Sokrates niedergelassen und ge- 176.
speist hatte, und so auch die Andern, fuhr Aristodem fort, haben sie das Trankopfer dargebracht, und nach dem Lobgesang auf den Gott, und was sonst üblich ist, sich an's Trinken begeben. Da habe Pausanias ungefähr folgendermassen begonnen. Sagt an, ihr Männer, wie wir es anfangen, dass uns das Trinken am wenigsten zusetzt? Ich wenigstens muss euch erklären, dass ich wirklich stark mitgenommen bin von dem gestrigen Trunke und einige Erholung nöthig habe, und ich denke wohl die Meisten von euch, denn ihr wart ja gestern auch dabei. Ueberlegt also, wie wir das Trinken am B.
Bequemsten einrichten. Darauf sagte Aristophanes: Das ist wohlgesprochen, Pausanias, dass wir es uns jedenfalls mit dem Trinken etwas leichter machen müssen; denn auch ich bin gestern mit unter Wasser gewesen. — Als nun diess Eryximachos, des Akumenos Sohn, hörte, sprach er: Ihr habt ganz Recht, nur von Einem von euch möchte ich noch hören, wie es mit der Fähigkeit zum Trinken bei ihm steht, von Agathon. Auch ich, erwiederte dieser, bin gar nicht bei Kräften. — Nun dann, versetzte Eryximachos, ist es ja ein wahrer C.
Fund für uns, für mich und Aristodemos und Phädro

und die Andern, wenn ihr, die rüstigsten Trinker, jetzt erschöpft seid; denn wir sind hierin immer schwach. Den Sokrates nehme ich aus, denn Der ist auf beides eingerichtet, so dass es ihm gleich sein wird, wie wir es machen. Da nun, wie es scheint, keiner in der Gesellschaft Lust hat, vielen Wein zu trinken, so werde ich vielleicht weniger Anstoss erregen, wenn ich aufrichtig sage, wie es sich mit dem Rausche verhält. Ich glaube

- D. mich nämlich aus der Heilkunde überzeugt zu haben, dass der Rausch den Leuten sehr ungesund ist, und ich möchte weder selbst gerne zu viel trinken, noch einem Andern dazu zusprechen, zumal wenn er noch vom Tag vorher einen schweren Kopf hat. Ich meinstheils, bemerkte Phädrös der Myrrhinusier zustimmend, bin immer gewohnt, dir zu folgen, zumal wenn du als Arzt sprichst; diessmal sind aber auch die Andern damit einverstanden. — Auf dieses hin seien denn Alle übereingekommen, dass
- E. sie es diessmal bei ihrem Zusammensein nicht auf den Rausch anlegen, sondern nur nach Neigung trinken wollten.

- Da nun also beschlossen ist, begann Eryximachos auf's Neue, dass Jeder trinken kann, so viel er mag, ohne dass ein Zwang stattfindet, so stelle ich nächstdem den Antrag, dass wir die Flötenspielerin, die eben hereingetreten ist, verabschieden, mag sie dann sich selbst spielen, oder den Frauen drinnen, wenn sie Lust hat, dass wir uns dagegen für heute unter einander mit Reden unterhalten. Und auch darüber möchte ich einen Vorschlag machen, was für Reden es sein sollen. —
177. Alle erklärten sich damit einverstanden, und wünschten seinen weitem Vorschlag zu hören. So fuhr denn Eryximachos fort: Meine Rede muss beginnen, wie jene in Euripides Melanippe: „nicht mein sind die Worte“, sondern des Phädrös da, die ich sprechen will.

Denn Phädro^s äussert sich gegen mich bei jeder Gelegenheit ganz entrüstet: ist es nicht unrecht, Eryximachos, sagt er, dass auf andere Götter Loblieder und Gesänge von den Dichtern verfasst sind, während dem Eros, diesem grossen und herrlichen Gott, bis jetzt auch nicht Einer von den vielen Dichtern, die es giebt, ein B. Loblied gewidmet hat? und willst du dich unter den würdigen Sophisten umsehen, dass auch diese auf Herakles und Andere haufenweise Lobreden schreiben, wie der treffliche Prodikos — doch das wäre weniger zu verwundern; aber mir selbst ist das Buch eines weisen Mannes in die Hände gekommen, worin das Salz um seines Nutzens willen wunder wie hoch gepriesen wurde, und noch manches der Art kannst du C. verherrlicht finden. Dass sie nun an solche Dinge vielen Fleiss verwenden, den Eros dagegen bis auf den heutigen Tag kein Mensch würdig zu preisen unternommen hat, sondern ein so grosser Gott so auffallend vernachlässigt wird, ist das nicht empörend? Darin scheint mir nun auch Phädro^s ganz Recht zu haben. Theils wünsche ich nun ihm eine Beisteuer zu geben und einen Gefallen zu erweisen, theils scheint es mir, dass es uns, die wir hier sind, wohl anstehe, bei dieser Gelegenheit den Gott zu verherrlichen. Seid ihr daher damit einverstanden, so hätten wir hinlänglichen Stoff, D. uns durch Reden zu unterhalten. Ich meine nämlich, es sollte jeder von uns rechts herum eine Lobrede auf Eros halten, so schön er es vermag, den Anfang aber solle Phädro^s machen, da er nicht allein den ersten Platz einnimmt, sondern da auch der ganze Vorschlag von ihm ausgeht. — Niemand, sagte Sokrates, wird dir, Eryximachos, entgegenstimmen. Denn weder ich kann mich weigern, der ich mich eingestandenermassen auf nichts Anderes verstehe, als die Kunst zu lieben, noch E.

Agathon und Pausanias, noch Aristophanes, der es ganz und gar mit Dionysos und Aphrodite zu thun hat, noch sonst einer von denen, die ich hier sehe. Wir freilich auf den untern Plätzen sind dabei im Nachtheil; aber wenn unsere Vorgänger schön und erschöpfend sprechen, wollen wir zufrieden sein. So mag denn Phädrus mit viel Glück seine Lobrede auf Eros beginnen.

178. Mit diesen Erklärungen und Wünschen des Sokrates waren alle Andern einverstanden. An Alles nun, was jeder Einzelne geredet, erinnerte sich schon Aristodemos nicht mehr vollständig, und auch ich weiss nicht mehr Alles, was er mir sagte; die Reden dagegen, die mir theils an sich selbst theils wegen der Redenden bemerkenswerth schienen, will ich euch im Einzelnen mittheilen.

II. Die Rede des Phädrus.

178, A—180, B.

Zuerst also, wie gesagt, habe Phädrus damit begonnen, dass Eros ein grosser Gott sei, und der Bewunderung würdig von Menschen und Göttern, und zwar ausser allem Andern schon vermöge seines Ursprungs. Denn dass er zu den ältesten Göttern gehört, sagte er, macht ihn ehrwürdig. Hiefür aber dient zum Beweise, dass Eros keine Eltern hat, und dass auch von keinem Geschichtschreiber oder Dichter solche erwähnt werden, sondern Hesiod sagt, zuerst sei das Chaos geworden, „und nach diesem breitgebrüstet die Erde, der Welt nie wankender Grundstein, Eros auch.“ — Er sagt also, nach dem Chaos seien diese beiden entstanden, die Erde und der Eros. Ebenso sagt Parmenides von seinem Ursprung: „unter den Göttern

allen zuerst nun schuf sie den Eros“. Mit Hesiod C. stimmt auch Akusilaos überein. Von so vielen Seiten wird es bezeugt, dass Eros zu den ältesten gehört. Wie er aber der älteste ist, so haben wir ihm auch die höchsten Güter zu verdanken. Ich wenigstens weiss nichts, was mehr werth wäre, als gleich in der Jugend einen wackern Liebhaber und andererseits als Liebender einen wackern Knaben zu finden. Denn was den Menschen in allem seinem Thun leiten muss, wenn er ein schönes Leben führen soll, das kann weder Blutsverwandtschaft, noch Ansehen, noch Reichthum, noch irgend etwas Anderes so vollkommen in ihm bewirken, D. wie die Liebe. Was meine ich aber hiemit? Die Scheu vor dem Schlechten und das Streben nach dem Schönen; denn ohne diese vermag weder ein Staat, noch ein Einzelner, grosse und schöne Thaten zu vollbringen. Ich behaupte demnach, wenn ein Liebender etwas Schändliches thäte, oder aus Feigheit ohne Gegenwehr ertrüge, so wäre es ihm weniger schmerzlich, von seinem Vater, oder seinen Freunden, oder sonst Jemand hiebei gesehen zu werden, als von seinem E. Knaben. Und gleichermassen sehen wir auch von dem Geliebten, dass er sich am Meisten vor seinen Liebhabern schämt, wenn er über etwas Schlechtem betroffen wird. Wäre es daher zu machen, dass ein Staat oder ein Heer aus lauter Liebenden bestände, so würden sich diese, um einander zu gefallen, alles Schlechten so gänzlich enthalten, dass sich kein vollkommeneres Gemeinwesen denken liesse; und wenn sie 179. zusammen in's Feld zögen, so könnten sie es, und wenn ihrer auch nur Wenige wären, geradezu mit der ganzen Welt aufnehmen. Denn ein Mann, der liebt, wird jeden andern eher, als seinen Geliebten, sehen lassen wollen, dass er aus der Schlacht flieht, oder die Waffen

- wegwirft, und vielmal lieber wird er sterben. So feig vollends ist keiner, dass er seinen Knaben im Stich liesse und ihm in der Gefahr nicht beistände, und dass ihn nicht Eros selbst in diesem Fall zu einer Tapferkeit begeisterte, welche der des Muthigsten gleichkommt.
- B. Und was Homer von einigen seiner Helden sagt, der Gott habe ihnen Muth eingehaucht, das leistet Eros den Liebenden im eigentlichsten Sinne. Nur die Liebenden sind ja bereit, für einander zu sterben, und zwar nicht bloß Männer, sondern auch Frauen. Schon Pelias Tochter Alkestis giebt einen genügenden, allen Hellenen bekannten Beweis dieser Wahrheit, denn sie allein liess sich bereit finden, für ihren Gatten zu sterben, wiewohl
- C. er noch Vater und Mutter hatte; aber die Liebe bewirkte, dass sie es diesen an Hingebung so weit zuvorthat, um sie gegen ihren Sohn wie Fremde erscheinen zu lassen, die ihm nur dem Namen nach angehören. Und diese ihre That fanden nicht bloß die Menschen, sondern auch die Götter so schön, dass sie ihr aus Freude an ihrer Handlung eine Auszeichnung verliehen, wie sie unter den Vielen, welche so manche schöne That verrichtet haben, nur sehr Wenigen zu Theil wurde, ihre Seele aus der Unterwelt wieder
- D. zurückkehren zu lassen; so ehren selbst die Götter den Eifer und Muth im Dienst der Liebe am Meisten. Orpheus dagegen, des Oeagros Sohn, liessen sie unverrichteter Dinge aus der Unterwelt abziehen, und zeigten ihm nur die Erscheinung der Frau, wegen der er gekommen war, ohne sie selbst ihm zu geben, weil sie sahen, dass es ihm nach Spielmannsart am Muth fehle, und dass er nicht das Herz hatte, für seine Liebe zu sterben, wie Alkestis, sondern sich lebendig in die Unterwelt einzuschleichen den Versuch machte. Aus diesem Grunde haben sie ihm auch die Strafe auferlegt, dass

er durch Weiberhände umkam, während sie umgekehrt E. Achilleus, der Thetis Sohn, geehrt und auf die Inseln der Seeligen geschickt haben, weil er den Muth hatte, für seinen Liebhaber Patroklos einzustehen und ihn zu rächen, obwohl er von seiner Mutter wusste, wenn er Hector tödte, so müsse er sterben, andernfalls aber werde er heimkehren und erst wohlbetagt enden. So bereit war er, für Jenen nicht blos zu sterben, sondern 180. auch dem gestorbenen im Tode zu folgen. Desshalb hatten aber auch die Götter eine ganz besondere Freude an ihm, und ehrten ihn ganz ausgezeichnet, weil er seinen Liebhaber so hoch hielt. Denn Aeschylos redet in's Gelage hinein, wenn er Achilleus zum Liebhaber des Patroklos macht, ihn, der nicht blos Patroklos, sondern sämtliche Heroen an Schönheit übertraff, der überdiess noch unbärtig und viel jünger, als jener, war, wie Homer sagt. Das Wahre ist vielmehr, dass die Götter zwar im Allgemeinen ein wackeres Verhalten in B. der Liebe am höchsten ehren, dass sie jedoch die Anhänglichkeit des Geliebten gegen den Liebhaber noch in höherem Maasse bewundern, schätzen und belohnen, als die des Liebhabers gegen den Geliebten. Denn der Liebhaber ist etwas Göttlicheres, als der Liebling, weil er vom Gott begeistert ist. Desshalb haben sie auch dem Achilleus noch höhere Ehre erwiesen, als der Alkestis, indem sie ihn auf die Inseln der Seligen versetzten. Ich behaupte demnach, dass Eros der älteste unter den Göttern sei, und der, dem am Meisten Ehre gebührt, und der, welcher dem Menschen im Leben und nach dem Tode zum Gewinn der Tugend und Glückseligkeit am Wirksamsten beisteht.

III. Die Rede des Pausanias. 180,C—185,C.

- C. So ungefähr habe Phädrös gesprochen; nach ihm seien einige Andere gekommen, deren er sich nicht mehr recht erinnerte; indem er daher diese übergieng, theilte er die Rede des Pausanias mit.
- Dieser nun habe gesagt: Der Gegenstand unserer Rede scheint mir, o Phädrös, nicht richtig bestimmt zu sein, sofern einfach eine Lobrede auf den Eros von uns verlangt wird. Diess wäre ganz gut, wenn es nur Einen Eros gäbe. Nun giebt es aber nicht nur Einen. Dann ist es aber besser, vorher zu bestimmen, welchen
- D. Eros man loben soll. Ich will nun versuchen, diesen Mangel in der Art zu ergänzen, dass ich zuerst angebe, welcher Eros zu loben ist, und ihn sodann lobe, wie es dem Gotte gebührt. Wir wissen nämlich alle, dass keine Aphrodite ohne Eros ist. Gäbe es daher nur Eine Aphrodite, so wäre auch nur Ein Eros anzunehmen; da es aber deren zwei sind, so muss es auch einen doppelten Eros geben. Wie sollten aber nicht der Göttinnen zwei sein? Denn die eine ist ja doch älter und die Tochter des Himmels ohne Mutter, wesshalb wir sie die himmlische nennen, die andere jünger, die Tochter des
- E. Zeus und der Dione, und sie nennen wir die gemeine. Dasselbe muss auch vom Eros gelten; der im Dienst der einen ist als der gemeine, der andere als der himmlische zu bezeichnen. Preisen muss man nun freilich alle Götter, aber die verschiedene Eigenthümlichkeit der beiden will ich zu schildern versuchen. Mit jeder Handlung nämlich verhält es sich so: für sich genommen
181. ist sie weder schön noch schlecht. Wie z. B. was wir jetzt thun, trinken, oder singen oder sprechen, davon ist nichts an und für sich schön, sondern erst in der

Ausübung wird es, wozu es gemacht wird: recht und schön gemacht, wird es schön, unrecht gemacht, wird es schlecht. So auch das Lieben und der Eros; nicht unter allen Umständen ist er schön und preiswürdig, sondern nur wenn er antreibt, schön zu lieben. Der der gemeinen Aphrodite nun ist wirklich von gemeinem Geschmack und fährt zu, wie sich's trifft; und dieser B. ist es, dem Leute von niedriger Denkweise ergeben sind. Denn solche lieben für's Erste Frauen nicht minder, als Knaben, überdiess bei den Einen, wie bei den Andern, mehr den Leib als die Seele, und dazu noch so viel wie möglich die unvernünftigsten, denn sie sehen nur darauf, ihren Zweck zu erreichen, ob auf schöne Art oder nicht, ist ihnen gleichgültig. So geschieht es denn, dass sie thun, was ihnen in den Wurf kommt, das Schlechte so gut, wie das Rechte. Denn auch die Göttin, von der dieser Eros abstammt, ist ja viel jünger, C. als die andere, und ebenso weiblicher, wie männlicher Abkunft. Der der himmlischen Aphrodite dagegen hat eine Mutter, die für's Erste nicht vom Weib, sondern ausschliesslich vom Mann stammt (und ebendesshalb richtet er sich auf Knaben), die sodann älter ist, und am Muthwillen keine Lust hat. Wer daher von diesem Eros begeistert ist, wendet sich dem männlichen Geschlecht zu, indem ihn die kräftigere und vernünftigere Natur mehr anzieht. Und auch in der Knabenliebe selbst kann man die wohl unterscheiden, welche wirklich von diesem Eros bewegt sind. Denn sie lieben nicht Kinder, D. sondern solche, die schon anfangen verständig zu werden, was gegen den Beginn des Bartwuchses geschieht. Wenn aber die Liebe erst mit dieser Zeit anfängt, so lässt sich annehmen, dass es auf ein Zusammensein und eine Gemeinschaft für's ganze Leben abgesehen sei, nicht darauf, einen jungen Menschen in seinem Unverstand zu über-

- rumpeln und zu betrügen, den man sofort auslacht und verlässt, um einem Andern nachzulaufen. Ja es sollte gar nicht erlaubt sein, Kinder zu lieben, dass so viele Bemühungen nicht an einen unsichern Erfolg ver-
- E. schwendet werden; denn bei Kindern kann man nicht wissen, was aus ihnen wird, und ob sie schliesslich an Seele und Leib gut oder schlecht werden. Die Besseren nun machen sich das selbst freiwillig zum Gesetz, man sollte aber auch jene gemeinen Liebhaber dazu nöthigen, wie wir sie ja auch, so weit es möglich
182. ist, nöthigen, der freien Frauen sich zu enthalten. Nur diese sind es auch, welche die Liebe in übeln Ruf gebracht, und die Behauptung veranlasst haben, dass es schmähhch sei, den Liebhabern zu willfahren. Diese Behauptung bezieht sich eigentlich nur auf jene, wegen ihres rücksichtslosen und ungerechten Verfahrens, denn ordentlich und ehrenhaft behandelt verdient nichts einen Tadel. Demgemäss sind denn auch die gemeingültigen Bestimmungen über die Liebe hier und in Lacedämon verwickelter, als in den andern Staaten, wo sie einfach
- B. und leicht zu verstehen sind. In Elis nämlich und in Böotien, und überhaupt, wo die Leute nicht geschickt sind, zu reden, gilt es schlechthin für löblich, den Liebhabern zu willfahren, und die Alten so wenig, wie die Jungen, werden es für schmähhch erklären, denn weil sie nicht zu sprechen wissen, mögen sie sich, wie mir scheint, nicht lange mit Ueberredung der jungen Leute bemühen. In Jonien umgekehrt, und anderwärts, so weit die Herrschaft der Barbaren reicht, gilt es vielfach für schmähhch. Denn bei den Barbaren verlangt die Unbeschränktheit der Staatsgewalt, dass es eben so, wie die Beschäftigung mit der Wissenschaft und mit Leibesübungen, für schmähhch gehalten werde;
- C. denn den Herrschenden gereicht es natürlich nicht zum

Vortheil, wenn eine hohe Gesinnung oder feste Freundschaften und Verbindungen bei den Beherrschten um sich greifen, wie sie ausser dem Andern namentlich auch die Liebe zu erzeugen pflegt. Diese Erfahrung haben ja auch die hiesigen Tyrannen gemacht; denn die Liebe Aristogiton's und die treue Freundschaft des Harmodios haben ihre Herrschaft gestürzt. So liegt demnach da, wo es für schmähsch gilt, dem Liebhaber zu willfahren, der Grund in der Schlechtigkeit derer, welche diess eingeführt haben, in der Herrschsucht der Regierenden und D. der Unmännlichkeit der Regierten; wo es andererseits schlechthin für löblich gilt, gleichfalls in der Geistes-
 trägheit derer, die es eingeführt haben. Bei uns dagegen ist eine viel bessere Sitte, nur ist sie, wie ich schon sagte, nicht leicht zu verstehen. Einerseits nämlich hält man es für anständiger, offen um den Geliebten zu werben, als verstohlen, und um so mehr, je edler und besser er ist, selbst wenn er weniger schön sein sollte, als andere, und wer liebt wird von allen Seiten her aufgemuntert, wie Einer, der nichts Unrechtes thut, und es gilt für eine Ehre, den Geliebten zu gewinnen, für eine Schande dagegen, ihn nicht zu gewinnen, E. und zum Zweck seiner Bewerbung lässt die Sitte dem Liebhaber solche Freiheit, dass er noch gelobt wird, wenn er die auffallendsten Dinge thut, wie er sie sich in keiner andern Absicht und für keinen andern Zweck erlauben dürfte, ohne sich dem schärfsten Tadel aus- 183.
 zusetzen. Denn wenn Jemand um des Geldgewinns willen, oder um Aemter und Einfluss zu erlangen, alles das thun wollte, was die Liebhaber gegen ihre Knaben thun, demüthig flehen und bitten, Eide schwören, Nachts vor den Thüren liegen, Dienstleistungen, wie sie kein Sklave verrichtet, freiwillig übernehmen, so würden ihm Freunde und Feinde verwehren, seine Sache so zu

- B. betreiben, die Einen würden ihm ein schmeichlerisches und unwürdiges Benehmen vorwerfen, die Andern würden ihn abmahnen und sich darüber schämen. Dem Liebenden dagegen wird das alles verziehen, und ihm rechnet es die öffentliche Meinung nicht zur Schande an, was doch voraussetzt, dass man seine Absicht ganz rühmlich findet. Und was das Stärkste ist, selbst wenn er einen Schwur gethan hat, verzeihen die Götter, wie es wenigstens allgemein heisst, nur ihm einen Bruch des Gelübdes; denn in der Liebe, sagt man ja, gelte kein Eid. Sowohl Götter als Menschen verstatten also
- C. dem Liebenden alle Freiheit, wie die Sitte unseres Landes voraussetzt. Insofern sollte man glauben, es gelte in dieser Stadt für durchaus löblich, zu lieben und den Liebenden freundlich entgegenzukommen. Sieht man dagegen, dass die Väter den Geliebten Aufseher begeben, um jeden Verkehr der Liebhaber mit ihnen zu verhindern, und das Gleiche den Aufsehern zur Pflicht machen, dass sie von Altersgenossen und Gespielen getadelt werden, wenn so etwas bemerkt wird, und
- D. dass die Erwachsenen diesen Tadel nicht hindern, oder als unberechtigt rügen, so sollte man glauben, ein derartiges Verhältniss werde hier zu Lande für die grösste Schande gehalten. Damit verhält es sich aber wohl so: Es ist, wie ich gleich Anfangs sagte, nicht so einfach als unbedingt löblich oder unbedingt verwerflich zu betrachten, sondern wenn man dabei löblich verfährt, ist es löblich, wenn man verwerflich verfährt, ist es verwerflich. Ein verwerfliches Verfahren ist es, einem Schlechten und aus schlechten Beweggründen gefällig zu sein, ein löbliches, einem Guten, und aus löblichen
- E. Beweggründen. Schlecht aber ist jener gemeine Liebhaber, welcher den Leib mehr liebt, als die Seele. Ein solcher ist auch nicht beständig, da ja auch der Gegen-

stand seiner Liebe keinen Bestand hat. Denn wie die Blüthe des Leibes aufhört, der sie allein galt, „fliegt er eilends davon“, trotz aller Worte und Versprechungen. Wer dagegen ein wackeres Gemüth liebt, bleibt zeit-
 lebens, als Einer, der sich an das Bleibende gekettet hat. Diese beiden will nun unsere Sitte durch genaue 184.
 Prüfung wohl unterschieden, und die Einen erhört, die Andern gemieden wissen. Desshalb ermuntert sie den Liebenden zum Nachjagen, und gleichzeitig den Geliebten zum Fliehen, damit sich in diesem Wettstreit erprobe, zu welcher Klasse sowohl Dieser, als Jener, gehört. Aus diesem Grunde erklärt die Sitte z. B. zunächst das für schimpflich, wenn man sich schnell gewinnen lässt, sie will nämlich, dass erst einige Zeit verstreiche, da diese Alles am Besten an's Licht bringe. Weiter ist es schimpflich, sich durch Geld und durch Macht im Staate B.
 gewinnen zu lassen, sei es nun, dass man sich der Verfolgung beugt und nicht Stand hält, sei es, dass man der Bestechung durch Geld oder politische Unterstützung nicht widersteht. Denn nichts dergleichen ist für sicher und beständig zu achten, abgesehen davon, dass hieraus nicht einmal eine wahre Freundschaft entstehen kann. Nur Ein Fall ist daher unserer Sitte nach übrig, in dem die Gefälligkeit des Geliebten gegen den Liebhaber loblich sein kann. Denn wie unsere Sitte den Liebhabern erlaubte, ihren Knaben jeden denkbaren Dienst freiwillig zu leisten, ohne sich dem Vor- C.
 wurf einer schmählichen Schmeichelei auszusetzen, so lässt sie auch noch eine einzige Art freiwilliger Dienstbarkeit übrig, die keine Schande bringt, die um der Tugend willen. Denn wenn Jemand einem Dritten deshalb zu Gefallen lebt, weil er durch ihn in irgend einer Beziehung an Einsicht oder Tüchtigkeit zu gewinnen hofft, so erklärt unsere Sitte diese Art freiwilliger Ver-

- ehrung für keine Schmeichelei und für nichts Schimpfliches. Diese beiden Bestimmungen nun muss man ver-
- D. binden, die über die Knabenliebe, und die über das Streben nach Einsicht und Tugend, um den Fall zu erhalten, in dem die Gefälligkeit des Geliebten gegen den Liebhaber löblich ist. Denn wenn es sich der Liebhaber und der Geliebte bei ihrer Verbindung beiderseits zum Grundsatz machen, der Eine, dass er dem Liebling, der ihm willfahrt hat, zu jedem Dienst verbunden sei, der Andere, dass er dem, welcher ihn verständig und gut macht, gleichfalls nichts versagen dürfe, und wenn der Eine befähigt ist, zu Einsicht und Tugend
- E. zu verhelfen, der Andere das Bedürfniss hat, an Bildung und Weisheit zu gewinnen, wenn demnach diese beiden Bestimmungen zusammentreffen, dann und nur dann tritt der Fall ein, in dem die Gefälligkeit des Geliebten gegen den Liebhaber zu loben ist. Selbst getäuscht zu werden, bringt in diesem Fall keine Schande, während es in jedem andern gleich schmähhch ist, ob man sich
185. täuschen lässt oder nicht. Denn dem Liebhaber, den man für reich hält, um seines Reichthums willen gefällig zu sein, bleibt gleich schmähhch, wenn es sich auch nachher zeigt, dass man sich hat täuschen lassen und nichts bekommt, weil er arm ist, denn wer so handelt, von dem denkt man, er habe wenigstens seinerseits Alles gethan, um zu zeigen, dass er sich für Geld von Jedem zu Allem brauchen lasse, und das ist nicht schön. Aus demselben Grund aber ist die Gefälligkeit gegen den Liebhaber, den man für rechtschaffen hält, und durch dessen Freundschaft man selbst besser zu werden hofft, auch in dem Fall zu loben, wenn es sich nachher zeigt, dass man sich hat täuschen lassen, indem
- B. jener schlecht ist und keine Tugend besitzt, und die Täuschung selbst bringt Ehre; denn auch in diesem

Fall denkt man, der Getäuschte habe wenigstens seinerseits bewiesen, dass er Jedem gern Alles zuliebe thun wolle, um nur an Tugend und Vollkommenheit zu gewinnen, und diess ist das grösste Lob, was sich denken lässt. So ist es also unter allen Umständen lobenswerth, um der Tugend willen sich hinzugeben. Diess ist der Eros der himmlischen Göttin, der auch selbst himmlischer Art, und für die Staaten wie für die Einzelnen vom höchsten Werth ist, weil er sowohl den Liebenden als den Geliebten nöthigt, die grösste Sorgfalt auf ihre eigene Vervollkommnung zu verwenden; C. jeder andere Eros dagegen gehört der anderen, der gemeinen. Diess, o Phädrös, sagte er, ist der Beitrag, den ich dir unvorbereitet, wie ich bin, zum Lob des Eros liefern kann.

IV. Die Rede des Eryximachos. **185,C–188,E.**

Als Pausanias Pause machte (ich habe nämlich solche Gleichklänge unsern Redekünstlern abgelernt), so hätte, fuhr Aristodem fort, Aristophanes sprechen sollen; es hatte ihn aber eben aus Ueberfüllung oder sonst einem Grunde ein Schlucken befallen, so dass er ausser Stand war, zu reden, und so wandte er sich denn an den Arzt Eryximachos, der zunächst unter ihm lag, mit den D. Worten: Eryximachos, deine Pflicht ist es, mir entweder das Schlucken zu vertreiben, oder statt meiner zu reden, bis es mir vergeht. Eryximachos versetzte: das will ich beides thun, ich will an deiner Stelle sprechen, du magst es dann an der meinigen thun, wenn es vorbei ist; während ich rede, kannst du nun versuchen ob dir das Schlucken nicht durch langes Anhalten

des Athems vergeht; wenn das nicht hilft, so gurgle
 E. dich mit Wasser. Ist es aber sehr stark, so nimm
 etwas, mit dem du dich in der Nase kitzelst, dass du
 niesen musst; wenn du das ein- oder zweimal gethan
 hast, wird es vergehen, wenn es auch noch so heftig
 ist. So beginne nur mit deiner Rede, sagte Aristophanes,
 und ich will es so machen.

- Demnach sprach nun Eryximachos: Es scheint mir
 nöthig, dass ich den Versuch mache, der Rede des
 Pausanias ihren Schluss zu geben, da er selbst sie zwar
 186. ganz schön begonnen, aber nicht erschöpfend zu Ende
 geführt hat. Dass er nämlich einen doppelten Eros
 unterschieden hat, finde ich sehr richtig; dagegen glaube
 ich aus unserer Kunst, der Heilkunde, erkannt zu haben,
 dass der Eros nicht blos im menschlichen Gemüth und
 seinem Verhältniss zu den Schönen, sondern auch in
 andern Verhältnissen und Dingen waltet, im thierischen
 Leben und in den Gewächsen der Erde, und überhaupt
 in allem, was ist, so gross und bewunderungswürdig
 B. ist der Gott, und seine Macht erstreckt sich über Alles,
 sowohl Menschliches, als Göttliches. Ich will diess
 meiner Kunst zu Ehren zunächst an der Heilkunde nach-
 weisen. Jener doppelte Eros ist nämlich im leiblichen
 Leben nicht zu verkennen. Denn der gesunde und der
 kranke Körper sind unläugbar von verschiedener und
 ungleicher Beschaffenheit; was aber ungleich ist, begehrt
 und liebt nicht das Gleiche. Die Liebe des gesunden
 ist mithin eine andere, als die des kranken. Wie daher
 C. Pausanias bemerkt hat, dass die Willfährigkeit gegen
 Gute löblich sei, gegen Schlechte verwerflich, so verhält
 es sich auch in Betreff des Körpers. Dem Guten und
 Gesunden im Körper zu willfahren ist löblich und in
 der Ordnung, und diess ist es, was wir heilkundig
 nennen; bei dem Schlechten und Krankhaften dagegen

ist es verwerflich, diesem muss man vielmehr zuwiderhandeln, wenn man kunstverständlich verfahren will. Denn die Heilkunde ist, um es kurz zu bezeichnen, die Kenntniss dessen, was sich auf die Liebe des Leibes in Betreff der Anfüllung und Ausleernug bezieht, und der Heilkünstler steht um so höher, je besser er in dieser Beziehung die gute und die schlechte Liebe zu unterscheiden weiss; je mehr er sich ferner darauf versteht, beide umzutauschen, und die eine an die Stelle der andern zu setzen, die Liebe da, wo sie sein sollte, und nicht ist, zu erzeugen, da, wo sie ist, zu beseitigen, um so mehr ist er Meister in seinem Fache. Denn er soll das, was sich im Körper am Feindseligsten gegenübersteht, zur Freundschaft und Liebe zu bringen wissen. Das Feindseligste ist aber, was am Meisten entgegengesetzt ist, das Kalte und das Warme, das Bittere und das Süsse, das Trockene und das Nasse, u. s. w. Indem er Diesen Liebe und Eintracht einzuflössen verstand, E. hat unser Ahnherr Asklepios, wie die Dichter da sagen, und wie ich ihnen glaube, unsere Kunst gegründet. Die gesammte Heilkunde wird mithin, wie gesagt, von diesem Gotte beherrscht; ebenso die Gymnastik und der Landbau. Von der Tonkunst ohnedem muss es Jedem 187. bei einigem Nachdenken klar sein, dass es sich mit ihr ebenso verhält, wie mit jenen, und eben dieses will vielleicht auch Heraklit seyen, wiewohl er sich den Worten nach nicht richtig ausdrückt. Er sagt nämlich, das Eine, mit sich selbst entzweit, gehe mit sich zusammen, wie die Harmonie des Bogens und der Leyer. Dass aber eine Harmonie sich entzweie, oder aus solchem bestehe, das noch entzweit ist, lautet sehr ungereimt. Vielleicht wollte er aber nur das sagen, sie bestehe aus dem Hohen und Tiefen, die ursprünglich entzweit B. waren, nachdem sie durch die Tonkunst versöhnt sind.

Denn so lange sie noch entzweit sind, kann unmöglich eine Harmonie daraus werden. Denn die Harmonie ist Einklang und der Einklang ist eine bestimmte Weise der Uebereinstimmung; eine Uebereinstimmung kann aber unmöglich aus Entzweitem, so lang es entzweit ist, hervorgehen, und ebensowenig kann andererseits das, was entzweit ist, und nicht übereinstimmt, harmoniren. So entsteht ja auch das Zeitmaass aus dem C. Schnellen und Langsamen, indem diese einstimmig werden, nachdem sie vorher freilich entzweit waren. Diese Uebereinstimmung bewirkt hier in allen diesen Beziehungen die Tonkunst, wie dort die Heilkunst, und dem entsprechend ist die Tonkunst die Wissenschaft von der Liebe in Betreff der Harmonie und des Zeitmaasses. In den harmonischen und rhythmischen Verhältnissen als solchen nun lässt sich unschwer erkennen, was der richtigen Liebe gemäss ist, hier kann daher der doppelte Eros nicht wohl vorkommen; soll dagegen die D. Harmonie und das Zeitmaass bei den Menschen in Anwendung gebracht werden, sei es durch eigenes Schaffen, was man Dichtung und Tonsetzung nennt, oder durch den richtigen Gebrauch der vorhandenen Weisen und Versmaasse, worin der Unterricht und die Bildung besteht, so beginnen die Schwierigkeiten und es bedarf eines tüchtigen Meisters. Denn es wiederholt sich hier das früher Bemerkte: gesitteten Menschen soll man gefällig sein und ihre Liebe erhalten, so dass auch die, welche es noch nicht sind, gesitteter werden, und diess ist der löbliche, himmlische, der Muse Urania angehörige Eros, von ihm ist aber der der Polyhymnia, der gemeine, zu unterscheiden, und diesen soll man nur mit Vorsicht anwenden, wo man ihn anwendet, dass man die Lust genieesse, die er gewährt, ohne sich doch zur Ungebundenheit verleiten zu lassen, ähnlich, wie es in

unserer Kunst eine schwierige Aufgabe ist, die Begierden, welche sich auf die Kochkunst beziehen, richtig zu behandeln, so dass man die Lust davon genießt, ohne der Gesundheit zu schaden. So muss man in der Musik und in der Heilkunde und in allen andern, menschlichen und göttlichen Angelegenheiten, so weit es angeht, auf beiderlei Eros Acht haben, denn sie finden sich überall. 188.

Auch die Natur der Jahreszeiten ist voll von beiden, und wenn in dem, was ich vorhin genannt habe, in dem Warmen und dem Kalten, dem Trockenen und dem Feuchten, die geordnete Liebe herrscht, und die richtige Stimmung und Mischung darin erzeugt, so bringt es Gedeihen und Gesundheit für Menschen Thiere und Gewächse, und es thut keinen Schaden; gewinnt dagegen der zügellose Eros in der Witterung eines Jahres die Oberhand, so richtet es viel Schaden und Unheil an. B.

Denn daraus entspringen die Seuchen und andere ähnliche Krankheiten auch bei Thieren und Gewächsen; denn Reif Hagel und Mehlthau entstehen aus dem Uebermaas und der Unordnung in diesen Liebesverhältnissen, deren Kenntniss, in ihrer Beziehung auf den Lauf der Gestirne und den Wechsel der Jahreszeiten, die Sternkunde genannt wird. Auch alle Opfer und das ganze Gebiet der Wahrsagerkunst — und dahin gehört alles, was die gegenseitige Gemeinschaft der Götter und Menschen betrifft — dreht sich um nichts anderes, als die Pflege und Heilung der Liebe. Denn alle Gottlosigkeit pflegt daraus zu entstehen, dass man nicht dem geordneten Eros willfahrt, und in allem Thun huldigt und folgt, sondern dem andern, sowohl den Eltern gegenüber, zu ihren Lebzeiten und nach ihrem Tod, als auch den Göttern, und eben diess ist die Aufgabe der Wahrsagerkunst, die Liebe in dieser Beziehung zu beaufsichtigen und zu heilen, so dass demnach die Wahrsagerkunst gleich-

- D. falls darin besteht, durch die Kenntniss dessen, was die Liebe der Menschen zur Gottesfurcht oder Gottlosigkeit betrifft, Freundschaft zwischen Göttern und Menschen zu stiften. So vielfach und gross, ja unbegrenzt ist die Macht des Eros überhaupt, und insbesondere desjenigen, welcher dem Guten mit Maass und Gerechtigkeit nachtrachtet, bei uns und bei den Göttern, denn dieser ist am Mächtigsten und er verschafft uns jegliche Glückseligkeit, und bewirkt, dass wir nicht blos miteinander in Verkehr und Freundschaft sein können, sondern auch mit denen, die über uns sind, mit den Göttern. — —
- E. Es kann nun sein, dass auch ich bei der Lobpreisung des Eros Vieles übergehe, doch gewiss nicht mit Willen. Aber wenn ich etwas versäumt habe, so ist es deine Sache, Aristophanes, diess zu ergänzen. Oder willst du den Gott auf irgend eine andere Art lobpreisen, so thue es, da nun auch dein Schlucken vergangen ist.

V. Die Rede des Aristophanes. **189, A—193, E.**

189. Auf Dieses nahm denn Aristophanes das Wort und sagte: Nun ja, es ist vergangen, aber doch erst als es mit dem Niesen behandelt wurde, so dass ich mich wunderte, in dem wohlgeordneten Leibe das Verlangen nach solchem Lärm und Kitzel zu finden, wie das Niesen; denn sobald ich es damit behandelte, vergieng es auf der Stelle. Freund Aristophanes, erwiederte Eryximachos, nimm dich in Acht. Du fängst damit an, dass du deine Zuhörer lachen machst, und so zwingst du mich selbst,
- B. dir während deiner Rede aufzupassen, ob du nichts sagst, was auf's Lachen berechnet ist, während du sonst in Frieden sprechen könntest. Wohlgesprochen, Eryxi-

machos, versetzte Aristophanes mit Lachen, und so mag denn das, was ich gesagt habe, nicht gesagt sein. Aber passe mir nicht auf, ich fürchte ohnedem für meinen Vortrag, nicht, dass ihr darüber lacht, denn das wäre ganz gut, und würde meiner Muse wohl anstehen, sondern dass ihr mich auslacht. So, sagte Jener, nachdem du abgeschossen hast, Aristophanes, denkst du zu entkommen? Nimm dich nur zusammen, und rede wie Einer, der sich zu verantworten haben wird. Vielleicht C. entschliesse ich mich aber auch, dir die Strafe zu schenken.

Es ist freilich meine Absicht, begann nun Aristophanes, anders zu sprechen, als du und Pausanias. Mir scheint es nämlich, dass die Menschen die Bedeutung des Eros durchaus nicht bemerkt haben, denn sonst hätten sie ihm sicher die herrlichsten Tempel errichtet, und widmeten ihm die grössten Altäre und Opfer, statt dass jetzt nichts dergleichen für ihn geschieht, so sehr es sich auch gehörte. Denn er ist der menschenfreund- D. lichste unter den Göttern, der Beistand und Arzt der Menschen bei Uebeln, deren Heilung das grösste Glück für das menschliche Geschlecht wäre. So will ich denn versuchen, euch von seiner Bedeutung zu unterrichten, und ihr sollt dann die Lehrer der Uebrigen werden. Zuerst aber müsst ihr die menschliche Natur und ihre Geschichte kennen lernen. Unsere Natur war nämlich ehedem nicht so, wie jetzt, sondern ganz anders. Denn für's Erste gab es damals bei den Menschen nicht blos, wie jetzt, zwei Geschlechter, das männliche und das weibliche, sondern zu diesen noch ein drittes, aus E. beiden zusammengesetztes, von dem sich jetzt nur noch der Name erhalten hat, es selbst dagegen ist verschwunden; damals nämlich waren die Mannweiber ein eigenes Geschlecht, der Gestalt wie der Benennung nach aus beiden, dem männlichen und dem weiblichen, zu-

- sammengesetzt, wogegen jetzt nur noch der Name als Schimpfwort übrig ist. Sodann war die Gestalt des Menschen damals ganz rund, so dass Rücken und Seiten rings herumliefen, und jeder hatte vier Hände und ebenso viele Beine, und zwei Gesichter, die sich ganz gleich
190. waren, auf einem runden Hals, und für beide sich gegenüberstehende Gesichter einen einzigen Kopf, und vier Ohren und zwei Geschlechtstheile und alles Uebrige, wie man es sich hiernach denken kann. Dabei giengen sie nicht bloß aufrecht, wie jetzt, nach welcher Seite sie wollten, sondern wenn sie rasch vorwärts kommen wollten, so bedienten sie sich hiezu einer schnellen Kreisbewegung auf ihren acht Gliedmassen, ähnlich, wie man sich beim Radschlagen im Kreis dreht, indem man sich mit ausgereckten Beinen überschlägt. Der Grund aber,
- B. wesshalb es diese drei Geschlechter gab, liegt darin, dass das männliche ursprünglich von der Sonne abstammte, das weibliche von der Erde, das, in dem beide vereinigt sind, vom Monde, der ja auch beider Natur vereinigt. Ebendesshalb war auch ihre Gestalt und ihr Gang kreisförmig, weil sie ihren Stammeltern glichen. Dabei besaßen sie eine unbändige Kraft und Stärke, und waren stolzen Sinns, so dass sie sich selbst an die Götter wagten, und auf sie bezieht sich was Homer von Ephialtes und Otos erzählt, dass sie in den Himmel zu steigen
- C. versucht haben, um die Götter anzugreifen. Zeus nun und die andern Götter beriethen sich, was zu thun sei, und wussten keinen Rath, denn einerseits gieng es nicht an, sie zu tödten, und das ganze Geschlecht mit dem Blitz zu vertilgen, wie die Giganten, da hiemit auch die Ehrenbezeugungen und Opfer der Menschen aufgehört hätten, und doch konnte man sie andererseits in ihrem Uebermuth nicht fortmachen lassen. Nicht ohne Mühe kam endlich Zeus auf einen Gedanken, und er

sprach: Ich glaube ein Mittel gefunden zu haben, um die Menschen zu erhalten, aber zugleich so schwach zu machen, dass ihnen ihr Muthwille vergeht. Denn D vorerst, sagte er, will ich jeden von ihnen in zwei Theile zerschneiden, dass sie einestheils schwächer und doch zugleich nützlicher für uns werden, weil ihrer mehr geworden sind, und sie mögen dann aufrecht auf zwei Beinen gehen. Finde ich aber, dass sie auch dann noch übermüthig sind und nicht Ruhe halten wollen, so schneide ich sie, sagte er, noch einmal auseinander, dass sie auf Einem Bein hüpfen müssen, wie beim Schlauchspiel. Diess gesagt, zerschnitt er die Menschen in zwei Theile, wie man die Arlesbeeren zum Einmachen E. zerschneidet, oder wie beim Zerschneiden der Eier mit Haaren, und sowie er einen zerschnitten hatte, befahl er Apollo, ihm das Gesicht und die übriggebliebene Hälfte des Halses nach dem Schnitt hin herumzudrehen, damit der Anblick ihrer Zerschnittenheit die Menschen bescheidener mache, übrigens aber die Wunde zu heilen. Dieser drehte demnach das Gesicht herum, zog die Haut von allen Seiten auf die Stelle herüber, welche wir jetzt den Bauch nennen, und band sie mitten auf dem Bauche, wie einen Schnürbeutel, in eine Mündung zusammen, da, wo jetzt der Nabel ist. Die Runzeln 191. glättete er grösstentheils aus, und formte die Brust, wozu er sich eines ähnlichen Werkzeugs bediente, wie die Schuster, wenn sie die Runzeln im Leder über dem Leisten glätten; doch liess er einige wenige, eben am Bauch und um den Nabel herum, zur Erinnerung an das alte Missgeschick stehen. Nachdem nun der Mensch entzwei geschnitten war, so sehnte sich jeder Theil nach seiner andern Hälfte, und wenn sie einander gefunden hatten, umfassten sie sich vor Begierde, wieder zusammenzuwachsen, mit den Armen, und schlangen sich

- in einander, und weil sie sich zu keiner Verrichtung
- B. von einander trennen wollten, so giengen sie durch Hunger und Vernachlässigung zu Grunde. Und wenn eine von den Hälften am Leben blieb, während die andere gestorben war, so suchte die übriggebliebene eine andere, und umschlang sie, mochte ihr nun die Hälfte eines ehemaligen ganzen Weibes aufstossen, was wir jetzt ein Weib nennen, oder die eines Mannes, und so giengen sie zu Grunde. Da erbarmte sich Zeus und gewährte eine andere Aushülfe, indem er ihnen die Geschlechtstheile nach vorne versetzte; denn bis dahin hatten sie auch diese auf der äusseren Seite, und sie vollzogen die Zeugung nicht durch Begattung, sondern
- C. in die Erde, wie die Grillen. Jetzt versetzte er sie ihnen nun also nach vorne, und machte, dass sie sich vermittelst derselben durch Begattung des männlichen Theils mit dem weiblichen fortpflanzten, damit sie bei der Umarmung, wenn ein Mann auf ein Weib träffe, Kinder zeugen und die Gattung erhalten sollten, und damit andererseits, beim Zusammentreffen von zwei Männern, wenigstens eine Sättigung und ein Ende des Zusammenseins einträte, um sich der Arbeit und den Geschäften des Lebens wieder zuzuwenden. Die Liebe
- D. ist demnach den Menschen von jener Urzeit her eingepflanzt, um ihre ursprüngliche Natur wieder herzustellen, indem sie aus zweien eines zu machen und die menschliche Natur zu heilen versucht. Jeder von uns ist ein Stück von einem Menschen, da wir alle zerschnitten sind, wie die Schollen, zwei aus Einem. Jeder sucht daher sein anderes Stück. Diejenigen Männer nun, welche von dem Zusammengesetzten abgeschnitten sind, das damals Mannweib hiess, gehen den Weibern nach, und aus diesem Geschlecht stammen
- E. die Ehebrecher meistentheils her; ebenso stammen von

demselben die Weiber, welche den Männern nachgehen und Ehebruch treiben. Den Weibern dagegen, die von einem Weib abgeschnitten sind, liegt nichts an den Männern, sondern ihr Sinn ist mehr den Weibern zugewandt, und die Tribaden gehören zu dieser Gattung. Diejenigen endlich, die von einem Mann abgeschnitten sind, suchen das männliche Geschlecht auf, und so lange sie Knaben sind, lieben sie als Stücke des Männlichen die Männer, und haben ihre Freude daran, bei Männern zu liegen und sie zu umschlingen, und 192. diese sind die trefflichsten unter den Knaben und Jünglingen, weil sie die mannhafteste Natur haben. Einige nennen sie allerdings schaamlos, aber mit Unrecht. Denn nicht aus Schaamlosigkeit thun sie diess, sondern aus Muth Kühnheit und Mannhaftigkeit, weil sie ihres Gleichen lieben; wovon der beste Beweis ist, dass nur solche zu tüchtigen Staatsmännern werden, nachdem sie herangereift sind. Wenn sie aber das männliche Alter erreicht haben, gilt ihre Liebe den Knaben, zur Ehe und Kinderzeugung dagegen haben sie von Natur keine B. Neigung, sondern das Gesetz muss sie dazu zwingen; ihnen selbst würde es genügen, unverheirathet mit einander zu leben. Solche haben daher immer Vorliebe für die Knaben und Neigung zu den Liebhabern, weil sie stets dem Verwandten anhängen. Findet aber vollends Einer wirklich seine eigene Hälfte, ein Knabenfreund, oder irgend ein Anderer, dann sind sie völlig ausser C. sich vor Zuneigung, Anhänglichkeit und Liebe, so dass sie, um es kurz zu sagen, auch nicht auf einen Augenblick von einander lassen wollen. Und diese sind es, die das ganze Leben verbunden bleiben, ohne dass sie auch nur zu sagen wüssten, was sie eigentlich von einander wollen. Denn selbst der Liebesgenuss kann diess nicht sein, und bloß auf ihn kann sich ihre leiden-

- schaftliche Lust am Zusammensein nicht beziehen, sondern
- D. ihre Seele will offenbar etwas Anderes, das sie nicht aussprechen kann, das sie aber doch ahnt und andeutet. Und wenn in dem Augenblick, wo sie beisammenliegen, Hephäst mit seinen Werkzeugen zu ihnen träte, und sie fragte: „Was ist es denn eigentlich, ihr Menschen, das ihr von einander haben wollt?“ und wenn sie nicht zu antworten wüssten, und er fragte weiter: „wünscht ihr etwa dieses, so eng als möglich vereinigt zu sein, so dass ihr euch Tag und Nacht nicht trennen dürft? denn wenn diess euer Wunsch ist, so will ich euch
- E. zusammenschmieden und aneinanderschweissen, dass ihr aus Zweien Einer werdet, und so mögt ihr dann euer Leben lang beide als Einer verbunden leben, und wenn ihr gestorben seid, sollt ihr auch dort in der Unterwelt nicht zwei, sondern als Einer im Tode verbunden sein. So überlegt euch denn, ob es diess ist, was ihr begehrt, und ob ihr damit zufrieden sein werdet“ — wenn sie das hörten, sage ich, so würde gewiss nicht Einer von ihnen widersprechen, oder einen andern Wunsch kund geben, sondern Jeder würde ohne Weiteres das gehört zu haben überzeugt sein, worauf sein Verlangen schon längst gerichtet war, mit seinem Geliebten sich so zu verbinden und zu verschmelzen, dass sie aus Zweien Eins werden. Der Grund davon liegt nämlich darin, dass unsere Natur ursprünglich so beschaffen war, so lange wir noch ganz waren: was wir Liebe nennen, ist nichts Anderes, als das Verlangen nach Rückkehr
193. zum Ganzen. Denn vordem, wie ich sage, waren wir Eins; jetzt dagegen sind wir wegen unserer Gottlosigkeit vertheilt worden, wie die Arkader von den Lakendämoniern. Wenn wir uns nun gegen die Götter nicht ordentlich betragen, so ist zu besorgen, wir möchten noch einmal zerspalten werden, dass wir herumgehen

müssen, wie die Halbfiguren auf den Grabsteinen, durch die Nase mitten durchgesägt, wie gespaltene Würfel. Um desswillen muss man Jeden ermahnen, in allen B. Stücken gottesfürchtig zu sein, dass wir dem Unheil entgehen und das Gute erlangen, wie uns Eros führt und befiehlt. Ihm möge Niemand zuwiderhandeln; diess thut aber, wer sich den Göttern missfällig macht. Denn wenn wir in Freundschaft und gutem Vernehmen mit dem Gott sind, so werden wir die Geliebten finden und gewinnen, welche mit uns zusammengehören, was jetzt nur den Wenigsten gelingt. Und Eryximachos soll mir das nicht zum Spott auslegen, als ob es auf Pausanias und Agathon gemünzt sei; denn es mag ja wohl sein, dass auch sie zu den Genannten gehören, und dass C. beide von der männlichen Art sind, es bezieht sich jedoch auf alle, sowohl Weiber als Männer, wenn ich behaupte, es könnte für unser Geschlecht kein grösseres Glück geben, als wenn unsere Liebe zu ihrem Ziel käme, dass Jeder seinen Geliebten fände und zu seiner ursprünglichen Natur zurückkehrte. Ist aber diess das Beste, so muss nothwendig unter dem, was uns jetzt möglich ist, das Beste sein, was jenem zunächst steht, und diess ist, einen Geliebten zu finden, wie er Jedem nach seinem Sinn ist. Dem Gott, welchem wir diess zu verdanken haben, dem Eros gebührt unsere Lob- D. preisung, denn jetzt schon erweist er uns so viel Gutes, indem er uns zu dem Verwandten hinführt, und für die Zukunft gewährt er uns die herrliche Hoffnung, wenn wir uns der Frömmigkeit gegen die Götter befleissigen, durch Wiederherstellung unserer ursprünglichen Natur und durch Heilung unseres Schadens uns zu beglücken und zu beseligen.

Diess, o Eryximachos, sprach er, ist meine Rede über den Eros, die der deinigen freilich nicht ähnlich

ist. Wie ich dich nun schon gebeten habe, mache mir sie nicht lächerlich, dass wir auch weiter hören, was E. die Anderen alle zu sagen haben, oder vielmehr die Andern beide; denn nur Agathon und Sokrates sind noch übrig.

VI. Die Rede Agathon's. 193,E—197,E.

Ich will dir folgen, erwiederte Eryximachos, denn dein Vortrag hat mir viel Vergnügen gemacht. Wenn ich aber nicht wüsste, wie stark Sokrates und Agathon in Sachen der Liebe sind, so besorgte ich wirklich, es möchte ihnen nach so vielen und mannigfaltigen Vorträgen an Stoff fehlen; so aber bin ich doch ausser 194. Sorgen. — Nun ja, versetzte Sokrates, du hast die Probe mit Ehren bestanden, Eryximachos; wärest du aber da, wo ich jetzt bin, oder noch besser, wo ich sein werde, wenn auch Agathon gesprochen hat, dann wäre dir wohl auch bange, und du wärest so gut in Noth, als ich jetzt. — Du willst es mir anthun, Sokrates, sagte Agathon: um mich aus der Fassung zu bringen, willst du mir weiss machen, dass die Erwartungen des Hauses von der Vortrefflichkeit meines Vortrags hoch gespannt seien. — Da müsste ich sehr vergesslich sein, erwiederte Sokrates, wenn ich glauben könnte, du werdest jetzt vor uns wenigen Menschen die Fassung verlieren, nachdem ich kaum erst gesehen habe, wie B. tapfer und herzhafte du mit deinen Schauspielern die Bühne bestiegen, und wie unverzagt du auf das volle Haus, das deinen Vortrag hören wollte, hingeblickt hast. — Wie doch, Sokrates, sagte Agathon, du glaubst doch hoffentlich nicht, ich habe den Kopf so voll von der

Bühne, um zu übersehen, dass sich der Verständige vor wenigen Einsichtsvollen mehr fürchtet, als vor einer Menge von Einsichtslosen. — Das wäre sehr unrecht C. von mir, Agathon, sagte Sokrates, wenn ich dir etwas Ungehöriges zutraute; ich weiss vielmehr recht wohl, dass dir an Männern, die du für Sachverständige hältst, falls du solche vor dir haben solltest, mehr liegen wird, als an der grossen Menge. Aber ich fürchte nur, wir möchten nicht zu diesen gehören, denn wir waren auch neulich zugegen, und machten einen Theil der Menge aus; solltest du aber auf Andere, Sachverständige, treffen, so wirst du dich wohl vor ihnen schämen, falls du etwas Tadelnswerthes zu thun glaubtest, nicht wahr, das ist doch deine Meinung? — Ganz richtig, versetzte Agathon. — Vor der Menge würdest du dich aber nicht schämen, wenn du etwas Tadelnswerthes D. zu thun glaubtest? — Da, erzählte Aristodem, sei ihm Phädros in die Rede gefallen, mit den Worten: Wenn du dem Sokrates antwortest, lieber Agathon, wird er sich nicht mehr darum kümmern, was aus allem Anderen hier wird, wenn er nur Jemand hat, mit dem er sich unterreden kann, zumal wenn es ein Schöner ist. So gern ich nun aber auch Sokrates bei der Unterredung zuhöre, so muss ich doch dafür sorgen, dass Eros seine Lobreden erhält, und von Jedem von euch seinen Vortrag entgegennehmen; tragt also erst beide eure Schuld an den Gott ab, ehe ihr euch unterhaltet. — Du hast E. Recht, Phädros, sagte Agathon, und es steht auch meinem Vortrag nichts im Wege, denn mit Sokrates werde ich noch oft Gelegenheit finden zu sprechen.

Ich will nun also zuerst davon reden, wie ich zu reden habe, und dann reden. Es scheint mir nämlich, alle meine Vorgänger haben eigentlich nicht den Gott gelobt, sondern die Menschen über die Wohlthaten

- glücklich gepriesen, die der Gott ihnen erweist; wie
 195. aber der Geber selbst beschaffen ist, hat keiner gesagt.
 Das richtige Verfahren ist aber bei jeder und jedes
 Dinges Lobpreisung, dass man darlege, wie der selbst,
 um den es sich handelt, und wie das, was er wirkt,
 beschaffen ist. So gebührt auch uns bei der Lobpreisung
 des Eros zuerst ihn selbst, und dann erst seine Gaben
 zu schildern. Ich behaupte nun: von den Göttern, so
 selig auch alle sind, sei doch Eros, wenn es erlaubt ist
 und wenn es sich ziemt diess zu sagen, der seligste,
 denn er ist der schönste und beste. Dass er aber der
 schönste ist, erhellt daraus. Für's Erste ist er der
 jüngste unter den Göttern, o Phädro. Den besten Be-
 B. weis hiefür giebt er selbst dadurch, dass er unauf-
 haltam vor dem Alter flieht, das nämlich sehr schnell
 ist; uns wenigstens ereilt es viel zu schnell; dieses
 zu hassen, und ihm auch nicht einmal von Weitem sich
 zu nähern, liegt in der Natur des Eros. Dagegen lebt
 und webt er jederzeit unter den Jungen, denn das alte
 Sprichwort hat Recht, dass sich Gleich und Gleich gern
 geselle. In so Vielem ich daher sonst mit Phädro
 einverstanden bin, so bin ich doch damit nicht einver-
 standen, dass Eros älter sein soll, als Kronos und
 C. Japetos, ich behaupte vielmehr, er sei der jüngste
 unter den Göttern, und ewig jung, und jene alten
 Geschichten, die Hesiod und Parmenides von den Göttern
 erzählen, müssen von der Nothwendigkeit und nicht
 vom Eros veranlasst sein, wofern jene die Wahrheit
 berichten; denn wenn Eros unter ihnen gewaltet hätte,
 so würden sie einander nicht entmannt und gefesselt
 und viele sonstige Gewaltthaten begangen haben, son-
 dern sie hätten in Freundschaft und Friede gelebt, wie
 sie jetzt thun, seit Eros über die Götter die Herrschaft
 führt. Jung also ist er, nächstdem aber auch zart, und

es bedürfte nur eines Dichters, wie Homer, um die D. Zartheit des Gottes an's Licht zu stellen. Homer nämlich sagt von der Ate, sie sei eine Göttin, und sei zart, wenigstens dass ihre Füße zart seien, sagt er mit den Worten:

— ihre Füße sind zart, denn nicht auf dem Grunde Wandelt sie hin, ihr Schritt geht über die Häupter der Männer.

Es scheint mir nun ein ganz guter Grund zu sein, mit dem er hier ihre Zartheit beweist, dass sie nicht auf dem Harten wandle, sondern auf dem Weichen, und desselben Grundes kann auch ich mich für die E. Zartheit des Eros bedienen. Denn er wandelt nicht auf der Erde, und auch nicht auf den Schädeln, die immerhin nicht sehr weich sind, sondern in dem Weichsten, was es giebt, wandelt und wohnt er. Denn in den Gemüthern und Seelen der Götter und Menschen hat er seinen Wohnsitz aufgeschlagen, und auch da sind es nicht alle Seelen ohne Unterschied, sondern wo er bei einer ein hartes Gemüth trifft, zieht er ab, wo dagegen ein weiches, siedelt er sich an. Da er nun also nicht bloß mit den Füßen, sondern ganz und gar beständig mit dem Weichsten unter dem Weichen in Berührung tritt, muss er nothwendig der Allerzarteste sein. Der Jüngste also und der Zarteste ist er, ausserdem aber 196. auch von der geschmeidigsten Bildung. Denn unmöglich könnte er überall durchschlüpfen, und zuerst, wenn er in eine Seele eintritt oder wieder fortgeht, ganz unmerklich bleiben, wenn er ungelenk wäre. Auch ist ein deutlicher Beweis einer ebenmässigen und geschmeidigen Bildung das Gefällige seiner Erscheinung, das dem Eros anerkanntermassen vorzugsweise zukommt; denn mit dem Ungefälligen liegt er immer im Streit. Dass endlich der Gott auch von Farbe schön ist, zeigt sein Verweilen

- unter Blüthen; denn wo ein Leib oder eine Seele oder
- B. was immer blüthenlos oder verblüht ist, da lässt sich Eros nicht nieder; wo dagegen eine blühende und duftige Stätte ist, da lässt er sich nieder und weilt er. Was nun die Schönheit des Gottes betrifft, so mag diess genügen, so viel auch noch zu sagen wäre. Von seinen Tugenden aber ist hiernächst zu sprechen. Vor Allem ist hier zu erwähnen, dass Eros niemals Unrecht thut, oder Unrecht erleidet, weder an einem Gott noch von einem Gott, weder an einem Menschen noch von einem Menschen. Denn weder ihm selbst widerfährt durch Zwang, was ihm etwa widerfährt, da ja Eros vom Zwang nicht berührt wird, noch übt er selbst einen
- C. Zwang aus, da ihm Jeder mit Willen dient; was aber mit Willen gethan und angenommen wird, das sagen „die Herrscher des Staats, die Gesetze“, ist kein Unrecht. Nächst der Gerechtigkeit kommt ihm auch die Selbstbeherrschung im höchsten Maass zu. Denn es ist anerkannt, dass die Selbstbeherrschung darin besteht, die Leidenschaften und Begierden zu bewältigen, und dass keine Leidenschaft gewaltiger ist, als die Liebe, oder Eros; wenn aber alle schwächer sind, so werden sie von ihm bewältigt, und er seinerseits bewältigt sie; bewältigt aber Eros die Leidenschaften und Begierden, so ist er Meister in der Selbstbeherrschung. Hinsichtlich
- D. der Tapferkeit ferner kann nicht einmal Ares dem Eros sich gleichstellen. Denn Eros wird nicht von Ares beherrscht, wohl aber Ares vom Eros — zur Aphrodite, wie erzählt wird; der Beherrschende ist aber dem Beherrschten überlegen; ist er aber dem Tapfersten unter den Andern überlegen, so muss er wohl der Allertapferste sein. Von der Gerechtigkeit also, der Selbstbeherrschung und der Tapferkeit des Gottes wäre gesprochen, die Weisheit dagegen ist noch zurück, ich

will daher versuchen, so viel ich vermag, dass ich auch hierin nicht zurückbleibe. Und zwar für's Erste als Dichter, dass auch ich unsere Kunst ehre, wie Eryximachos die seinige, ist der Gott so geschickt, dass er auch Andere E. dazu machen kann. Jeder wenigstens wird zum Dichter, „ob auch vorher den Musen fremd“, wenn er vom Eros berührt wird. Das mag uns beweisen, dass Eros überhaupt in aller dichterischen Hervorbringung Meister ist, denn was Einer nicht hat und nicht weiss, kann er auch nicht mittheilen und lehren. Von der Hervor- 197. bringung des Lebendigen ferner wird ohnedem Niemand bestreiten, dass es die Kunst des Eros ist, durch die alle lebenden Wesen entstehen und gebildet werden. Aber ist nicht auch von den ausübenden Künsten bekannt, dass alle, deren Lehrer dieser Gott war, zu Ruhm und Glanz kamen, wen dagegen Eros nicht geweiht hat, der blieb im Dunkeln? So ist Apollo zur Erfindung des Bogenschiessens und der Heilkunde und der Weissagekunst durch Neigung und Liebe geführt worden, so dass auch er des Eros Schüler ist, und ebenso die B. Musen in der Tonkunst, und Hephäst in der Schmiedekunst, und Athene in der Weberei, und Zeus in der Beherrschung von Göttern und Menschen. Daher auch die Angelegenheiten der Götter sich ordneten, sobald die Liebe sich ihrer bemächtigte, nämlich die Liebe zur Schönheit; denn vom Hässlichen hält Eros sich fern; vordem aber geschah, so erzählt man, wie ich diess gleich Anfangs bemerkt habe, viel Schreckliches unter den Göttern, weil die Nothwendigkeit die Herrschaft führte; sobald dagegen dieser Gott entstanden war, entsprang aus der Liebe zum Schönen alles Gute bei Göttern C. und Menschen. So ist denn Eros, wie mir scheint, o Phädros, nicht allein selbst der Schönste und Beste, sondern auch für die Andern die Quelle des Guten und

Schönen. Und es wandelt mich an, auch in gebundener Rede von ihm zu sagen, dass er es ist, der da schafft Frieden dem Menschengeschlecht und ruhige Glätte dem Meere, Schweigen des Sturmes der Luft, den Bekümmerten Ruhe und Schlummer. Ja er ist es, der uns der Abneigung entledigt, und D. mit Zuneigung sättigt, als Stifter alles freundlichen Zusammenseins, als Führer bei Festen, bei Chören, bei Opfern; das Milde gewährend, das Wilde zerstörend; Wohlwollen spendend, Uebelwollen wendend; hold den Guten, betrachtet von den Weisen, werthgeachtet von den Göttern; mit Schmerzen entbehrt, Beglückten bescheert; der Vater des Wohlseins, des Behagens, der Lust, der Anmuth, des Verlangens, der Sehnsucht; Verleiher des Guten, Verächter des Schlechten; in Aengsten, in Nöthen, im Sehnen, in Reden der trefflichste Steurer, E. Begleiter, Mitstreiter und Retter, aller Götter und Menschen Zier, der schönste und beste Führer, dem ein Jeder folgen soll, mit herrlichem Lobgesang einstimmend in die herrliche Weise, mit der er aller Götter und Menschen Gemüth bezaubert. — Diese Rede, o Phädrös, schloss er, mag von mir dem Gott gewidmet sein, aus Scherz und aus mässigem Ernst gemischt, nach bestem Vermögen.

VII. Die Rede des Sokrates.

198, A — 212, C.

1) Einleitende Gespräche. 198, A — 201, D.

198. Als Agathon geendet hatte, erzählte Aristodemos, seien die Anwesenden in lauten Beifall ausgebrochen, dass der Jüngling seiner selbst und des Gottes so

würdig gesprochen habe. Da habe sich Sokrates an Eryximachos gewendet, mit den Worten: Was meinst du, o Sohn des Akumenos, war es eine eitle Furcht, die ich längst hegte, und habe ich nicht vielmehr ein weissagendes Wort gesprochen, als ich vorhin sagte, Agathon würde mit seiner Rede Bewunderung verdienen, ich dagegen werde keinen Rath wissen? — Die erste Hälfte deiner Weissagung, erwiederte Eryximachos, war allerdings richtig, dass Agathon gut sprechen würde; das Andere dagegen, dass du keinen Rath wissen werdest, wohl schwerlich. — Wie so doch, mein Bester, erwiederte B. Sokrates, wie sollte ich nicht rathlos sein, so gut wie jeder Andere, der nach einer so schönen und reichgeschmückten Rede zu sprechen hätte? Schon das Uebrige war bewundernswerth genug, wenn auch nicht in demselben Maasse, vollends aber über die Schönheit der Wörter und Redensarten am Schluss musste gewiss jeder Zuhörer erstaunen; ich wenigstens, als ich bedachte, dass ich auch nicht entfernt so schön zu sprechen im Stand sein werde, war nahe daran vor C. Schaam durchzugehen, wenn ich nur gekonnt hätte. Denn die Rede erinnerte mich so sehr an Gorgias, dass es mir ordentlich wie dort bei Homer gieng: ich fürchtete, Agathon möchte am Ende des Gorgias Haupt des gewaltigen Redners in seinem Vortrag gegen den meinigen loslassen, und mich selbst zum Stein verstummen machen. Und da merkte ich denn auch, wie lächerlich es von mir war, euch zu versprechen, dass ich den Eros mit euch loben wolle, wenn die Reihe an mich käme, und mich für einen Kenner in Sachen der Liebe auszugeben, D. während ich doch gar nichts davon verstand, wie man es machen muss, um etwas zu loben. Ich meinte nämlich in meiner Einfalt, man müsse über den Gegenstand, den man loben wolle, die Wahrheit sagen, und nur unter

dieser Voraussetzung habe man aus dem gegebenen Stoff das Schönste auszuwählen und in der passendsten Weise zu ordnen, und ich wusste mir etwas Rechtes damit, wie gut ich reden würde, da mir die richtige Art, etwas zu preisen, so wohl bekannt sei. Da wusste

E. ich aber, wie es scheint, gar nicht, was zu einer Lobrede gehört, es handelt sich vielmehr nur darum, dass man der Sache alles mögliche Grosse und Schöne beilegt, ob es ihr nun zukommt, oder nicht, und wenn es auch falsch ist, so hat das nichts auf sich. Denn unsere Aufgabe war, wie es scheint, nicht, dass wir den Eros wirklich loben, sondern dass wir uns den Schein geben sollten, ihn zu loben. Desshalb sucht ihr dann wohl Alles zusammen, um es dem Eros zu weihen, und

199. legt ihm die Eigenschaften und Wirkungen bei, die ihn am Schönsten und Trefflichsten erscheinen lassen — denen nämlich, die ihn nicht kennen, denn den Kundigen ja wohl nicht, — und so giebt es eine schöne und prächtige Lobrede. Ich jedoch wusste nicht, um was für eine Art von Lobreden es sich handelte, und nur weil ich es nicht wusste, versprach ich, in meinem Theil gleichfalls eine zu halten. „Die Zunge versprach's also, nicht das Herz“; es mag somit unterbleiben. Denn in dieser Art von Lobpreisung fahre ich nicht fort, das ist mir nicht möglich. Die Wahrheit jedoch, wenn ihr

B. das wollt, will ich euch auf meine Art sagen, nicht im Styl eurer Reden, dass ich mich nicht dem Gelächter aussetze. Sieh nun zu, Phädros, ob du auch eine solche Rede brauchen kannst, die dich über Eros die Wahrheit hören lässt, und das in Ausdrücken und Wortstellungen, wie sie sich mir eben darbieten. Phädros nun und die Andern forderten ihn auf, zu sprechen, in welcher Art er es angemessen finde. So erlaube mir auch noch, o Phädros, sagte Sokrates, dass ich Agathon ein paar

kleine Fragen vorlege, um mich mit ihm zu verständigen, ehe ich meinen Vortrag beginne. Ich erlaube es dir, C. sagte Phädrös, frage nur. Auf dieses begann denn Sokrates etwa folgendermassen.

Eigentlich, lieber Agathon, hat mir die Einleitung deiner Rede recht gut gefallen, dass du, wie du sagtest, zuerst das Wesen des Eros selbst, dann seine Wirkungen darstellen wolltest. Dieser Anfang ist ganz nach meinem Sinn. So sage mir denn nun über den Eros, da du ihn im Uebrigen so schön und herrlich geschildert hast, auch noch dieses, ob es zum Wesen des Eros gehört, D. dass er etwas hat, dessen Eros er ist, oder nicht. Ich meine damit aber nicht, ob er eine Mutter oder einen Vater hat, denn das wäre eine lächerliche Frage, ob Eros der Eros eines Vaters oder einer Mutter sei; sondern wie wenn ich eben darüber, über den Vater, fragte, ob er Vater von etwas sei, oder nicht, und du mir dann sagen würdest, wenn deine Antwort richtig sein sollte, der Vater sei Vater eines Sohns oder einer Tochter; oder nicht? — Allerdings, versetzte Agathon. — Und ebenso ohne Zweifel auch über die Mutter? — Auch diess bejahte er. — So antworte mir, fuhr Sokrates E. fort, noch etwas mehr, dass du noch besser verstehst, was ich will. Gesetzt nämlich ich fragte: wie verhält es sich aber mit dem Bruder? ist er eben das, was er ist, ein Bruder, von Jemand, oder nicht? — Er ist es, sagte Agathon. — Von einem Bruder, oder einer Schwester, nicht wahr? — Er bejahte es. — Nun so versuche mir, sagte Sokrates, dasselbe auch über den Eros zu sagen. Ist der Eros Eros von nichts oder von etwas? — Natürlich von etwas. — Was nun dieses ist, 200. sagte Sokrates, behalte bei dir in Gedanken, das aber sage mir, ob der Eros das, dessen Eros er ist, begehrt oder nicht? — Allerdings, antwortete Agathon. — Und

- hat er das, was er liebt und begehrt, während er es liebt und begehrt, oder hat er es nicht? — Es ist zu vermuthen, dass er es nicht hat. — Ja überlege, sprach Sokrates, ob es blos zu vermuthen, und nicht vielmehr nothwendig ist, dass das Begehrende begehrt, wessen es bedürftig ist, und nicht begehrt, wessen es nicht
- B. bedürftig ist? Mir wenigstens scheint das durchaus nothwendig, o Agathon, was meinst aber du? — Auch mir, versetzte er, scheint es so. — Ganz richtig. Wird also wohl Jemand, der schon gross ist, gross, und Jemand, der stark ist, stark zu sein wünschen? — Nachdem, was so eben ausgemacht wurde, ist das unmöglich. — Denn wer es schon ist, der ist dessen ja nicht mehr bedürftig. — Du hast Recht. — Denn gesetzt auch, fuhr Sokrates fort, ein Starker wünschte stark zu sein, und ein Behender behend, und ein Gesunder gesund — denn vielleicht könnte man von Diesem und Aehnlichem glauben, dass auch die, die es schon sind und diese
- C. Vorzüge besitzen, das, was sie besitzen, doch zugleich auch begehren; damit wir also nicht irre werden, will ich bemerken, dass doch diese, wenn du darauf achten willst, Agathon, für jetzt gar nicht anders können, als das besitzen, was sie besitzen, sie mögen wollen oder nicht, etwas der Art wird aber Niemand begehren. Sondern wenn Einer sagte, ich bin gesund und wünsche auch gesund zu sein, ich bin reich und wünsche auch reich zu sein, und ich begehre eben das, was ich habe, so würden wir ihm erwiedern: Freund, du meinst wohl,
- D. dass du den Reichthum und die Gesundheit und die Kraft, die du besitzt, auch in der Folge zu besitzen wünschest, denn im gegenwärtigen Augenblicke besitzt du sie, magst du nun wollen, oder nicht; besinne dich also, ob du mit den Worten: ich begehre, was ich habe, etwas Anderes sagen willst, als das, dass du das,

was du jetzt hast, auch in der Folge zu haben wünschest. Nicht wahr, das würde er zugeben? — Agathon bejahte diess. — Heisst nun nicht, fuhr Sokrates fort, auch dieses, lieben, was man noch nicht in seiner Gewalt und in seinem Besitz hat, wenn man sich den gegenwärtigen Besitz für die Folgezeit erhalten wünscht? E. — Allerdings, sagte Agathon. — Auch in diesem Fall mithin, wie in allen andern Fällen, bezieht sich das Begehren auf das, was man noch nicht in seinem Besitz und in seiner Gewalt hat, und so ist überhaupt der Gegenstand der Begierde und Liebe solches, was man nicht hat und nicht ist, und dessen man bedürftig ist? — Allerdings, sagte Agathon. — Nun so wollen wir uns, fuhr Sokrates fort, das Gesagte noch einmal vergegenwärtigen. Alle Liebe ist für's Erste Liebe zu etwas, und sodann näher zu solchem, dessen man bedürftig ist? — Ja, sagte Agathon. — Nun erinnere dich 201. weiter, was du in deiner Rede als Gegenstand der Liebe bezeichnet hast; oder wenn du lieber willst, kann ich dich daran erinnern. Du sagtest doch, wenn ich nicht irre, das Reich der Götter sei durch die Liebe zum Schönen geordnet worden, denn eine Liebe zum Hässlichen gebe es nicht; war es nicht ungefähr diess, was du sagtest? — Allerdings, sagte ich diess, antwortete Agathon. — Das scheint auch ganz richtig, mein Freund, fuhr Sokrates fort, und wenn es sich so verhält, so gilt die Liebe wohl immer dem Schönen, und niemals dem Hässlichen? — Der Andere gab diess zu. — Nun wurde doch zugestanden, dass man das liebe, dessen man bedürftig ist und das man noch nicht besitzt? — B. Ja, sagte Jener. — Der Eros ist also der Schönheit bedürftig und nicht in ihrem Besitze? — Nothwendig, versetzte er. — Wie aber, was der Schönheit bedürftig ist und keinerlei Schönheit besitzt, wirst du das schön.

nennen? — Gewiss nicht. — Behauptest du demnach fortwährend, dass Eros schön sei, wenn dem so ist? — Es scheint, antwortete Agathon, dass ich von dem, was ich damals sagte, nichts verstanden habe. — Und doch hast du ganz schön gesprochen, Agathon, sagte C. Jener. Aber sage mir noch eine Kleinigkeit. Hältst du das Gute nicht auch für schön? — O ja. — Wenn also Eros des Schönen bedürftig ist, das Gute aber schön ist, so wird er auch des Guten bedürftig sein. — Ich bin nicht im Stande, dir zu widersprechen, o Sokrates, sagte Agathon, sondern es mag so sein, wie du sagst. — Der Wahrheit, versetzte Sokrates, vermagst du freilich nicht zu widersprechen, geliebter Agathon, denn dem Sokrates zu widersprechen wäre nicht schwer.

2) Die Rede selbst. 201,D.—212,C.

D. Aber ich will dich jetzt lassen, um euch die Rede über den Eros mitzutheilen, welche ich einmal von einer Frau aus Mantinea Namens Diotima gehört habe, die nicht bloß hierin, sondern auch in vielem Andern wohl-erfahren war, wie sie denn einmal den Athenern bei einem Opfer vor der Pest einen zehnjährigen Aufschub der Krankheit auswirkte, und die auch mich über die Liebe unterrichtet hat. Ihre Rede also will ich aus dem Gedächtniss, so gut ich es vermag, wiederholen, indem ich dabei von dem ausgehe, worüber ich mit Agathon übereingekommen bin. Dabei wird, wie du, Agathon, ausgeführt hast, zuerst von dem Wesen und der Be-
E. schaffenheit, sodann von den Werken des Eros zu sprechen sein. Es scheint mir nun das Leichteste, wenn ich den Gegenstand so durchgehe, wie ihn die Fremde

durchgieng, als sie mich einmal darüber ausfragte. Denn auch ich sagte zu ihr ungefähr das Gleiche, wie Agathon eben zu mir, dass Eros ein grosser Gott sei, und dass er zu den Schönen gehöre; und sie bewies mir dagegen mit denselben Gründen, wie ich ihm, dass er nach meiner eigenen Aussage weder schön noch gut sei. Da fragte ich sie: wie meinst du das, Diotima? soll Eros denn also hässlich und schlecht sein? — Und sie: lästere nicht; oder meinst du, alles, was nicht schön ist, müsse hässlich sein? — Gewiss. — Meinst 202. du auch, alles, was nicht weise ist, sei unwissend? oder ist dir entgangen, dass es etwas giebt, was zwischen Weisheit und Unwissenheit in der Mitte liegt? — Was denn? — Weisst du nicht, dass eine richtige Vorstellung, für die man keine Gründe angeben kann, weder ein Wissen ist, — denn wie könnte ein Wissen sein, was der Gründe entbehrt — noch auch Unwissenheit, — denn wie könnte Unwissenheit sein, was das Richtige trifft? Die richtige Vorstellung ist mithin ein solches Mittleres zwischen Einsicht und Unwissenheit. — Du hast Recht, versetzte ich. — Schliesse also nicht, was nicht schön ist, sei hässlich, und was nicht gut ist, B. : sei schlecht; und wenn du selbst zugeben musst, dass der Eros weder gut noch schön sei, so glaube deshalb nicht, er müsse hässlich und schlecht sein, sondern ein Mittleres zwischen beiden. — Aber es wird doch, versetzte ich, von Allen eingeräumt, dass er ein grosser Gott sei. — Wen verstehst du unter Allen, erwiederte sie, die Unkundigen, oder auch die Kundigen? — Nun alle zusammen. — Da lachte sie und sprach: und wie könnten die einräumen, dass er ein grosser Gott sei, C. die ihn überhaupt nicht für einen Gott halten? — Wer sind diese? versetzte ich. — Einer davon, antwortete sie, bist du, eine Andere bin ich. — Wie kannst du

- das sagen? fragte ich. — Ganz wohl, war die Antwort. Denn sage mir, hältst du nicht alle Götter für glücklich und schön? oder würdest du von irgend einem Gott zu behaupten wagen, dass er nicht schön und glücklich sei? — Nein gewiss nicht, erwiderte ich. — Glückselig nennst du aber doch wohl die, welche im Besitz des Guten und Schönen sind? — Allerdings. —
- D. Aber von dem Eros hast du selbst zugestanden, dass er des Schönen und Guten bedürftig ist, und ebendesshalb das begehrt, dessen er bedürftig ist. — Ja, das that ich. — Wie kann er demnach ein Gott sein, wenn es ihm an dem Schönen und Guten fehlt? — Auf keine Weise, scheint es. — Siehst du nun also, sagte sie, dass auch du den Eros für keinen Gott hältst? — Was soll er aber dann sein, fragte ich, ein Sterblicher? — Keineswegs. — Aber was denn? — Wie oben, erwiderte sie, ein Mittleres zwischen Sterblichem und Unsterblichem. — Was also, o Diotima? — Ein grosser
- E. Dämon, o Sokrates, denn alle dämonischen Wesen stehen in der Mitte zwischen einem Gott und einem Sterblichen. — Und was, versetzte ich, ist ihr Geschäft? — Sie verdollmetschen und überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt, von den Einen Gebete und Opfer, von den Andern Befehle und Erwidderung der Opfer, und in der Mitte zwischen beiden stehend füllen sie die Lücke aus, dass sich das Ganze mit sich zusammenschliesst. Durch sie geht alle Weissagung und die Kunst der Priester und alles, was auf Opfer, Weihungen und
203. Besprechungen, auf Wahrsagung und Zauberei Bezug hat. Ein Gott dagegen kommt mit Menschen in keine Berührung, sondern aller Verkehr und alle Zwiesprache der Götter mit den Menschen, im Wachen und im Schlaf, ist durch sie vermittelt. Wer sich nun hierauf

versteht, ist ein dämonischer Mann, wer aber nur auf andere Dinge in Künsten oder Handarbeiten, ein gemeiner. Dieser Dämonen giebt es nun viele und von mancherlei Art, und einer von ihnen ist auch Eros. — Wer aber, fragte ich, ist sein Vater und seine Mutter? — Diess, erwiederte sie, ist etwas weitläufig zu erzählen, doch B. will ich es dir sagen. Als nämlich Aphrodite zur Welt kam, hielten die Götter einen Schmaus, und unter ihnen auch Poros (der Erwerb), der Sohn der Metis (der Klugheit). Wie nun das Mahl zu Ende war, kam auch Penia (die Armuth), um sich bei dem Fest etwas zu erbetteln, und stand vor der Thüre. Da gieng Poros berauscht von Nektar, denn Wein gab es damals noch nicht, in den Garten des Zeus, und schlief vom Getränke beschwert ein. Penia nun fasste in ihrer Dürftigkeit den Plan, ein Kind von Poros zu bekommen, legte sich zu C. ihm und empfing den Eros. Desshalb ist denn auch Eros ein Begleiter und Diener Aphrodite's geworden, weil er an ihrem Geburtsfest erzeugt ist, und zugleich auch, weil er eine natürliche Neigung zum Schönen hat, und Aphrodite schön ist. Als der Sohn des Poros und der Penia ist nun Eros in diesem Zustand: Für's Erste ist er immer arm, und weit entfernt, zart und schön zu sein, wie man gewöhnlich meint, ist er vielmehr hart und rauh, barfuss und ohne Behausung, er liegt D. auf dem Boden ohne Decke, schläft vor den Thüren und auf den Strassen, er hat überhaupt seiner Mutter Natur, und ist stets bei der Dürftigkeit zu Hause. Hinwieder nach seines Vaters Art stellt er dem Schönen und Guten nach, er ist tapfer, keck und rüstig, ein tüchtiger Jäger, der immer auf irgend eine List sinnt, begierig nach Einsicht und geschickt sie zu erwerben, sein Leben lang der Philosophie ergeben, ein arger Zauberer, Hexenmeister und Sophist; und weder wie

- ein Unsterblicher ist er geartet, noch wie ein Sterblicher, sondern an demselben Tage blüht und lebt er bald, wenn es ihm gut geht, bald stirbt er, lebt aber dann wieder auf, nach seines Vaters Natur. Was er sich aber erwirbt, zerrinnt ihm immer wieder unter den Händen, so dass er nie weder arm noch reich ist. Ebenso steht er zwischen Weisheit und Unwissenheit in der Mitte. Hiemit verhält es sich nämlich also. Kein
204. Gott philosophirt, oder strebt weise zu werden, denn er ist es schon, und ebensowenig strebt sonst Einer, der weise ist, nach Weisheit. Die Unwissenden andererseits sind gleichfalls ohne Philosophie und Streben nach Weisheit, denn eben das ist das Schlimme an der Unwissenheit, dass man ohne wirkliche Tüchtigkeit und Einsicht sich selbst genug dünkt; wer aber nicht bedürftig zu sein meint, der begehrt auch nicht, was er nicht zu bedürfen meint. — Wer ist es denn aber dann, sagte ich, o Diotima, der nach Weisheit strebt, wenn es weder die Weisen sind, noch die Unwissenden? —
- B. Nun das, versetzte sie, begreift doch wohl schon ein Kind, dass es die sind, welche zwischen beiden in der Mitte stehen, und zu diesen gehört auch unser Eros. Denn die Weisheit gehört zu dem Schönsten, Eros aber ist Liebe zum Schönen, nothwendig muss also Eros die Weisheit lieben, und als Liebhaber der Weisheit zwischen dem Weisen und dem Unwissenden in der Mitte stehen. Auch das hat aber seinen Grund in seiner Herkunft; denn sein Vater ist weise und wohlberathen, seine Mutter unweise und rathlos. Diess, lieber Sokrates, ist die wahre Natur des Dämons; was aber deine Vorstellung vom Eros betrifft, so gieng es dir damit sehr erklärlich. Du suchtest den Eros, so viel ich aus deinen Aeusserungen schliessen kann, nicht in dem Liebenden, sondern in dem Geliebten. Desshalb wohl hieltest du
- C.

ihn für so schön. Denn das Liebenswerthe ist das wahrhaft Schöne, Zarte, Vollkommene und selig zu Preisende, das Liebende dagegen ist von anderer Beschaffenheit, wie ich diess so eben gezeigt habe.

Nun gut denn, sagte ich, meine fremde Freundin, was du sagst ist ganz schön. Wenn nun aber Eros so beschaffen ist, welchen Nutzen gewährt er den Menschen? — Darüber, versetzte sie, will ich dich sofort zu belehren versuchen, o Sokrates. Wie nämlich Eros beschaffen ist, und wie er entstanden ist, haben wir gesehen; er geht aber, wie du sagst, auf das Schöne. Wenn man uns nun aber weiter fragte: in welcher Beziehung geht Eros auf's Schöne, o Sokrates und Diotima? oder um es deutlicher zu sagen: wer das Schöne liebt, was begehrt der? — Dass es ihm zu theil werde, sagte ich. — Diese Antwort, erwiederte sie, macht eine neue Frage nöthig: was geschieht dem, welchem das Schöne zutheil wird? — Ich gestand, dass ich auf diese Frage nicht sogleich zu antworten wisse. — Aber, sprach sie, gesetzt man nähme statt des Schönen das Gute und fragte: sag' an, Sokrates, wer das Gute liebt, was begehrt der? — Dass es ihm zutheilwerde, sagte ich. — Und was geschieht dem, welchem das Gute zutheilwird? Das kann ich leichter beantworten, sagte ich: er wird glücklich. — Denn wer glücklich ist, fügte sie hinzu, 205. der ist es durch den Besitz des Guten; und man braucht nicht mehr weiter zu fragen, warum Einer glücklich sein will, sondern die Antwort scheint vollkommen genügend. — Du hast Recht, sagte ich. — Ist nun wohl dieses Verlangen und diese Liebe allen Menschen gemein, und wünschen alle, dass ihnen jederzeit das Gute zutheilwerde, oder was ist deine Meinung? — Eben dieses, sagte ich, dass es allen gemein sei. — Weshalb nun, o Sokrates, fragte sie weiter, sagen

- wir dann nicht von Allen, dass sie lieben, wenn doch
- B. Alle immer dasselbe begehren, sondern von Einigen sagen wir, sie lieben, von Anderen nicht? — Ich wundere mich selbst darüber, versetzte ich. — Du darfst dich nicht wundern, sagte sie; wir geben nur einer besonderen Art der Liebe den Namen des Ganzen, indem wir sie Liebe nennen, für die anderen dagegen gebrauchen wir andere Namen. — Gieb mir ein Beispiel, sagte ich. — So zum Beispiel: du weißt doch, dass man gar Manches Dichtung nennen kann; denn überall, wo etwas aus dem Nichtsein zum Sein gebracht wird, liegt ein Dichten, ein schöpferisches Denken, zu Grunde,
- C. und insofern ist alle künstlerische Hervorbringung Dichtung, und alle die sich damit beschäftigen, sind Dichter. — Du hast Recht. — Aber nichtsdestoweniger, fuhr sie fort, nennt man sie bekanntlich nicht Dichter, sondern sie haben andere Namen, und aus dem gesamten Gebiet der Dichtung wird nur ein einziger Theil, der, welcher es mit der Musik und den Versmaassen zu thun hat, ausgesondert, und mit dem Namen des Ganzen benannt. Denn nur diese Art des dichterischen Schaffens nennen wir Dichtung, und diejenigen, welche sich darauf verstehen, Dichter. — Du hast Recht, sagte ich. — So
- D. verhält es sich nun auch mit der Liebe: seinem Wesen nach ist das gesammte Begehren des Guten und der Glückseligkeit die stärkste und unausweichliche Liebe eines Jeden, aber von denen, welche sich hiefür den mancherlei, anderweitigen Bestrebungen zuwenden, dem Gelderwerb oder den Leibesübungen, oder der Philosophie, sagt man nicht, dass sie lieben oder verliebt seien, sondern nur eine bestimmte Weise und Richtung jenes Strebens ist es, für welche der Name des Ganzen: Liebe, lieben, verliebt, gebräuchlich ist. — Es scheint wohl, dass du Recht hast, sagte ich. — Es wird zwar

auch die Behauptung aufgestellt, fuhr sie fort, dass diejenigen lieben, die ihre Hälfte suchen; meine Behauptung E. jedoch geht dahin, dass sich die Liebe weder auf die Hälfte noch auf das Ganze beziehe, wenn es nicht ein Gutes ist. Denn die Menschen lassen sich ja ihre eigenen Füße und Hände abschneiden, wenn ihnen dieses ihr Eigenthum schädlich scheint. Denn nicht das Eigene, denke ich, ist das, woran Jedermann hängt, man müsste denn das Gute ein Eigenes und Angehöriges nennen, das Schlechte ein Fremdes; vielmehr ist der einzige Gegenstand der Liebe das Gute; oder bist du anderer 209. Meinung? — Nein wahrhaftig, versetzte ich. — Kann man nun, fragte sie weiter, so ganz einfach sagen, die Menschen lieben das Gute? — Ja, sagte ich. — Wie so? fragte sie, muss man nicht beifügen, dass ihre Liebe darauf gehe, das Gute auch zu besitzen? — Allerdings. — Und nicht bloß es zu besitzen, sagte sie, sondern auch es immer zu besitzen? — Auch dieses muss beigefügt werden. — Die Liebe ist also, sprach sie, Alles zusammengekommen, ein Verlangen, das Gute immer zu besitzen. — Sehr richtig, versetzte ich. —

Wenn nun dieses das Ziel aller Liebe ist, fuhr sie B. fort, auf welche Weise und auf welchem Gebiete muss dieses Ziel verfolgt werden, wenn eine solche Bestrebung und Bemühung Liebe heissen soll? was für ein Thun ist diese? kannst du mir das sagen? — Dann, antwortete ich, würde ich dich, Diotima, nicht so bewundern wegen deiner Weisheit, und eben hierüber Belehrung bei dir suchen. — So will ich dir's sagen, versetzte sie. Es ist nämlich Zeugung im Schönen, sowohl dem Leib, als der Seele nach. — Um das zu verstehen, sagte ich, muss man ein Prophet sein, ich weiss nicht, was du meinst. — Nun so will ich mich deutlicher ausdrücken, sprach sie. Alle Menschen nämlich, o Sokrates, C.

sind fruchtbar, nicht blos dem Leibe, sondern auch der Seele nach, und wenn sie ein gewisses Alter erreicht haben, strebt unsere Natur zu erzeugen. Diess kann sie aber nicht im Hässlichen, sondern nur im Schönen. Die Vereinigung des Mannes und Weibes nämlich ist Zeugung. Es ist aber diess etwas Göttliches, und dieses ist das Unsterbliche in den sterblichen Wesen, die Empfängniss und die Zeugung. In dem aber, was ihnen D. widerstrebt, können sie nicht erfolgen. Es widerstrebt aber die Hässlichkeit allem Göttlichen, und nur die Schönheit entspricht ihm. Die Schönheit ist mithin die Göttin, welche jeder Erzeugung Schicksal lenkt und ihr zur Geburt hilft. Wenn desshalb das Zeugungslustige dem Schönen naht, wird es fröhlich und geht auf vor Lust, und es zeugt und gebiert; vor dem Hässlichen dagegen zieht es sich finster und verletzt in sich zurück, wendet sich ab und verschliesst sich, und es kann nicht zeugen, sondern muss vielmehr seine Frucht mit Beschwerde bei sich behalten. Daher kommt bei denen, welche von Zeugungslust erfüllt und erregt sind, jenes E. bebende Verlangen nach dem Schönen, weil sie durch dieses von heftigen Wehen befreit werden. Denn die Liebe, o Sokrates, geht eigentlich nicht auf das Schöne, wie du meinst. — Auf was denn? — Auf die Zeugung und die Geburt im Schönen. — Das mag sein. — Ganz unstreitig, sagte sie; warum aber auf die Zeugung? weil eben hierin die Ewigkeit und Unsterblichkeit besteht, deren das Sterbliche allein fähig ist. Nach Unsterb-

207. lichkeit muss aber Alles in und mit dem Guten verlangen, wie sich diess aus dem vorhin Besprochenen ergibt. Denn wenn die Liebe auf fortwährenden Besitz des Guten geht, muss sie nothwendig auch auf die Unsterblichkeit gehen.

Alles diess lehrte sie mich in ihren Gesprächen über die

Liebe, und einmal fragte sie mich auch: Was meinst du wohl, Sokrates, ist die Ursache dieser heftigen Liebe und Begierde? Oder hast du nicht bemerkt, in welchem gereizten Zustand sich alle Wesen befinden, wenn die Zeugungslust über sie kommt, geflügelte und ungeflügelte, wie alle B. krank und von Leidenschaft ergriffen sind, zuerst sich zu begatten, sodann, ihre Jungen zu erhalten, wie sogar die schwächsten mit den stärksten für sie zu kämpfen und zu sterben bereit sind, wie sie selbst sich vom Hunger verzehren lassen, um jene ernähren zu können, und wie sie überhaupt Alles für sie thun? Denn bei den Menschen könnte man glauben, sie thun diess aus Ueberlegung; aber woher kommt dieser leidenschaftliche Zustand bei den Thieren? Kannst du mir das C. sagen? — und wie ich antwortete, ich wüsste es nicht, fuhr sie fort: Hoffst du denn je in Sachen der Liebe etwas zu leisten, wenn du dir das nicht klar machst? — Ebendesshalb bin ich ja zu dir gekommen, Diotima, wie ich das schon sagte, weil ich weiss, dass ich Unterricht brauche. Sage mir also den Grund hievon und von allem, was sonst in der Liebe vorkommt. — Nun wenn du überzeugt bist, entgegnete sie, dass die Liebe ihrer Natur nach auf das geht, was wir schon oft besprochen haben, so darfst du dich nicht darüber wundern. Denn auch hier, wie dort, sucht die sterbliche Natur, D. so viel sie es vermag, ewig und unsterblich zu sein. Sie vermag es aber nur auf diesem Wege, durch Zeugung, indem sie für das Alte immer wieder ein Anderes, Junges, zurücklässt. Denn auch wo wir von einem Wesen sagen, dass es als Eines fortlebe und dasselbe sei, wie man einen Menschen von seiner Kindheit bis in sein Alter denselben nennt, da bezeichnen wir einen solchen nur als denselben, wiewohl er nie die gleichen Bestandtheile behält, sondern sich fort-

- während verjüngt, und dagegen Anderes verliert, an
- E. Haaren, Fleisch, Knochen, Blut und dem ganzen Leibe. Und nicht bloß mit dem Leibe geht es so, sondern auch mit der Seele. Gewöhnungen, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust, Unlust, Besorgniß bleiben in dem Einzelnen nicht unverändert, sondern sie entstehen und vergehen. Und was noch viel auffallender ist, auch in unseren Erkenntnissen bleiben wir uns so wenig gleich,
208. dass nicht bloß die einen Erkenntnisse vergehen, während andere entstehen, sondern auch mit jeder einzelnen Erkenntniß geht es ebenso. Denn das, was man Nachsinnen nennt, setzt einen Verlust der Erkenntniß voraus: das Vergessen ist ein Entschwinden der Erkenntniß, das Nachsinnen erhält die Erkenntniß, indem es uns statt der verlorenen wieder eine neue Erinnerung verschafft, so dass es aussieht, als wäre es dieselbe. Denn diess ist die Art, wie alles Sterbliche sich erhält, nicht dadurch, dass es schlechthin dasselbe bleibt, wie
- B. das Göttliche, sondern dadurch, dass das Abgehende und Veraltende ein anderes Neues von der gleichen Art zurücklässt, wie es selbst war. Auf diesem Wege, o Sokrates, wird dem Sterblichen Unsterblichkeit zu Theil, dem Leibe sowohl, als allem Andern, dem Unsterblichen dagegen auf einem andern. Wundere dich daher nicht, wenn Jedem von Natur das ihm Entsprössene werth ist; denn um der Unsterblichkeit willen ist dieses Bestreben und diese Liebe Jedem angeboren.
- Wie ich das hörte, fragte ich verwundert: Verhält sich das aber auch wirklich so, weiseste Diotima? Und
- C. sie antwortete mir, wie ein vollendeter Weisheitslehrer: Darauf kannst du dich verlassen, Sokrates. Willst du ja auch auf das Streben der Menschen nach Ruhm sehen, so müsstest du dich, abgesehen von dem, was ich be-

merkt habe, über ihre Thorheit wundern, wenn du erwägst, wie leidenschaftlich sie von dem Triebe beherrscht sind, berühmt zu werden und sich einen unsterblichen Namen auf ewige Zeiten zu erwerben, und wie sie bereit sind, für diesen Zweck noch in höherem Grade, als selbst für ihre Kinder, alle Gefahren zu bestehen, ihr Vermögen hinzugeben, die äussersten D. Mühen zu übernehmen, und sogar in den Tod zu gehen. Oder glaubst du, Alkestis wäre für Admet gestorben, oder Achilleus dem Patroklos im Tode gefolgt, oder euer Kodros für die zukünftige Herrschaft seiner Kinder gefallen, wenn sie sich nicht durch ihren Heldenmuth das unsterbliche Andenken zu erwerben gehofft hätten, das wir ihnen jetzt bewahren? Gewiss nicht, sagte sie, sondern für die Unsterblichkeit ihrer Ehre und ihres Nachruhms thun Alle das Aeusserste, um so gewisser, E. je edler sie sind, denn alle streben nach Unsterblichkeit. — Diejenigen nun, fuhr sie fort, deren Zeugungstrieb sich auf den Körper bezieht, wenden sich mehr den Weibern zu, und ihre Liebe geht nach dieser Seite hin, indem sie sich durch Kinderzeugung Unsterblichkeit und ein Andenken nach dem Tode und Segen für alle Folgezeit zu verschaffen hoffen; dagegen giebt es aber auch Andere, welche von geistigem Zeugungstrieb noch 209. stärker erfüllt sind, als von dem leiblichen, und diese gehen auf das aus, dessen ununterbrochene Erzeugung der Seele geziemt. Was ist nun dieses? Die Einsicht und überhaupt die Tugend. Sie ist es, mit deren Erzeugung es auch alle Dichtung und alle erfindende Kunst zu thun hat; die höchste und schönste Einsicht aber ist die, welche auf Ordnung des Staats und des Hauswesens ausgeht, das, was Besonnenheit und Gerechtigkeit genannt wird. Wer nun von der göttlichen Art B ist, dass er diese von Jugend auf in der Seele trägt,

- der wird auch, wenn die Zeit herankommt, Lust haben, zu befruchten und zu erzeugen, er wird daher umhergehen, das Schöne zu suchen, worin er erzeugen könne, denn in dem Hässlichen ist es ihm nicht möglich. Schon unter den Körpern hat er deshalb, vermöge seiner Zeugungslust, an den schönen mehr Freude, als an den hässlichen, trifft er aber vollends eine schöne, edle und wohlgestaltete Seele, so ist er voll Freude an dem ganzen Menschen, und hat für ihn gleich eine
- C. Fülle von Reden über die Tugend und über das Wesen und die Bestrebungen eines wackeren Mannes, und er unternimmt es sofort, ihn zu unterweisen. Denn in der Berührung und im Verkehr mit dem Schönen erzeugt und gebiert er die Frucht, die er schon lange in sich trug, nicht blos wenn er mit ihm zusammen ist, sondern im Gedanken an ihn auch wenn sie getrennt sind, und mit ihm zusammen erzieht er das Erzeugte, und diese Gemeinsamkeit begründet zwischen Solchen eine Freundschaft, die um so viel inniger und fester ist, als die ehliche Verbindung, um wie viel ihre Kinder schöner und unsterblicher sind, als die leiblichen. Und es wird sich wohl Jeder solche Kinder noch mehr wünschen, als
- D. menschlich erzeugte, wenn er auf einen Homer blickt, oder wenn er Hesiod und andere grosse Dichter um die Nachkommenschaft beneidet, die sie hinterlassen haben, und die ihnen einen Nachruhm und ein Andenken, so unsterblich, wie sie selbst ist, erworben hat; oder wenn er sieht, was für Kinder Lykurgos in Lakedämon, zum Heil für Lakedämon, ja für Hellas, hinterlassen hat. So wird ja auch bei euch Solon verehrt wegen der Erzeugung seiner Gesetze, und so noch viele Andere
- E. anderwärts, unter Hellenen und Barbaren, die manches herrliche Werk vollbracht, und mancherlei Tugend erzeugt haben, und um solcher Nachkommen willen sind

ihnen schon oft Heiligthümer errichtet worden, dagegen um der menschlichen willen noch Keinem.

So weit nun, o Sokrates, vermagst vielleicht auch du dich in die Geheimnisse der Liebe einweihen zu lassen; bei den vollkommenen und letzten Weißen jedoch, welchen auch die ebenerwähnten, richtig behandelt, zur 210. Vorbereitung dienen, ist es dir vielleicht nicht mehr möglich. Indessen will ich sie schildern, sagte sie, und mir alle Mühe geben; versuche du zu folgen, wenn du es vermagst. Wer nämlich diese Sache recht angreifen will, der muss zwar in seiner Jugend damit anfangen, dass er sich den schönen Körpern zuwendet, und wenn man ihm die rechte Anleitung giebt, wird er zuerst Einen Körper lieben, und in ihm schöne Reden erzeugen, dann aber wird er bedenken, dass die Schönheit Eines Körpers der jedes andern verschwistert B. ist, und dass es sehr thöricht wäre, wenn man dem Schönen als solchem nachgehen soll, die Schönheit nicht in allen Körpern für eine und dieselbe zu halten; und in dieser Ueberzeugung wird er seine Liebe allen schönen Körpern zuwenden, die Leidenschaft für einen einzelnen dagegen wird ihm zu klein und zu gering erscheinen, um in ihr nicht nachzulassen. Nächst dem wird er dann die Schönheit der Seele höher stellen, als die des Körpers, und wenn er ein gutes Gemüth auch nur mit geringen Reizen verbunden findet, wird er sich C. damit begnügen, er wird es lieben und pflegen, und Reden erzeugen und suchen, welche die Jünglinge besser zu machen geeignet sind, damit er sofort dahin gebracht werde, auf das Schöne in den Bestrebungen und Sitten zu achten, und seine durchgängige Verwandtschaft wahrzunehmen, und dass er so die körperliche Schönheit gering achte. Von den Bestrebungen muss man ihn weiter zu den Wissenschaften hinführen, dass

- er auch ihre Schönheit wahrnehme, und im Hinblick auf diese Masse des Schönen nicht mehr einem Einzelnen, wie ein Leibeigener, mit der Schönheit eines Knäbleins oder sonst eines Menschen, oder einer einzelnen Bestrebung sich benügend, niedrigen und kleinen Sinnes seinen Dienst widme, dass er vielmehr sein Auge auf das weite Meer des Schönen hinwende, und in ungemessenem Weisheitsstreben eine Menge von schönen und herrlichen Reden und Gedanken erzeuge, bis er gekräftigt und gefördert genug ist, um die Eine Wissenschaft zu erblicken, die von solcherlei Art und
- E. auf solcherlei Schönes gerichtet ist — bemühe dich aber, so gut aufzumerken, als nur möglich.

- Wer nämlich in der Kunst zu lieben durch eine stufenweise und richtige Betrachtung des Schönen so weit gefördert ist, und nun den Gipfel dieser Kunst ersteigt, der wird plötzlich ein Schönes von wunderbarer Natur erblicken, eben jenes, o Sokrates, dem auch seine bisherigen Anstrengungen alle galten, ein
211. solches, das zuerst immer ist, und niemals entsteht oder vergeht, zu- oder abnimmt, das ferner nicht bloß in einer bestimmten Beziehung schön ist, in einer anderen hässlich, oder zu einer Zeit schön, zu anderer unschön, oder mit dem Einen verglichen schön, mit dem Anderen hässlich, oder an dem einen Ort schön, an dem anderen hässlich, als ob es nur für Einige schön wäre, für Andere hässlich; auch wird ihm dieses Schöne nicht unter einer Gestalt erscheinen, wie ein Gesicht, oder Hände, oder sonst etwas Körperliches, auch nicht als eine Rede oder eine Wissenschaft, auch nicht als getragen von einem Anderen, einem lebenden
- B. Wesen, oder der Erde, oder dem Himmel, oder was es immer sein möge; sondern als an und für sich und in sich seiend und immer sich selbst gleich, alles Andere

dagegen wird er nur darum für schön halten, weil es an jenem theilhat, und zwar in der Art, dass jenes durch das Entstehen und Vergehen des Andern weder vermehrt, noch vermindert, noch überhaupt berührt wird. Dieses Ziel mag man erreichen, wenn man die Knabenliebe richtig betreibt, so dass man sich an dem Diesseitigen zur Anschauung des Urschönen erhebt. Denn diess ist der richtige Weg und die richtige Anleitung zur Liebe, dass man um des Urschönen willen C. von dem diesseitigen Schönen immer höher aufsteige, wie auf den Stufen einer Leiter, von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Körpern, von den schönen Körpern zu den schönen Bestrebungen, von den schönen Bestrebungen zu den schönen Kenntnissen, bis man zuletzt von allen andern Kenntnissen zu jener Einen gelangt, die eben nur das Urschöne selbst zum Gegenstand hat, und so mit der Erkenntniss des an sich Schönen abschliesst. Diese Stelle des Lebens, sagte D. die mantineische Fremde, wenn irgend eine, mein lieber Sokrates, ist es, auf der es sich für den Menschen verlohnt zu leben, um das an und für sich Schöne zu betrachten. Wenn du dieses einmal erblickst, wirst du es nicht mit Gold und Gewändern zu vergleichen wissen, auch nicht mit den schönen Knaben und Jünglingen, deren Anblick dich und so viele Andere jetzt noch so entzückt, dass ihr bereit wäret, in der Betrachtung und im Zusammensein mit euren Geliebten, wenn es sein könnte, weder zu essen, noch zu trinken, um sie nur immer anzuschauen und bei ihnen zu sein. Was sollen wir erst glauben, sagte sie, wenn es Jemand gelänge, das Schöne selbst lauter rein und unvermischt zu erblicken, und es nicht verhüllt von menschlichem Fleisch und Farben und anderem sterblichem Tande, sondern in seiner ursprünglichen göttlichen Schönheit, in seinem

einfachen Wesen zu erschauen? Meinst du wohl, das
 212. Leben eines Menschen wäre zu verachten, der dorthin
 blickt, und der jenes in der rechten Weise betrachtet,
 und bei ihm ist? Oder glaubst du nicht vielmehr, dass
 es ihm da allein gelingen wird, das Schöne mit dem
 Auge schauend, mit dem es geschaut sein will, nicht
 blosse Schattenbilder der Tugend, sondern die wahre
 Tugend selbst zu erzeugen, weil er eben nicht blos
 ein Schattenbild, sondern das Wahre ergriffen hat?
 und dass ihm durch die Erzeugung und Pflege wahrer
 Tugend die Liebe der Götter, und ihm, wenn irgend
 Einem, die Unsterblichkeit zutheil wird?

B. Dieses, o Phädro und ihr Andern, lehrte mich
 Diotima, und ich glaube es, und in diesem Glauben
 bemühe ich mich, auch Andere zu überzeugen, dass
 der Mensch im Streben nach jenem Glück nicht leicht
 einen bessern Beistand finden kann, als den Eros.
 Darum, behaupte ich, sollte Jedermann den Eros ehren,
 und wie ich selbst die Liebeskunst vor Allem schätze
 und übe, so ermuntere ich dazu auch Andere, und
 jetzt und immer preise ich die Macht und die Tapfer-
 C. keit des Eros so viel ich vermag. Willst du nun,
 o Phädro, so lass diese Rede für eine Lobpreisung
 des Eros gelten, wo nicht, so magst du sie nennen,
 wie und wonach es dir gefällig ist.

VII. Eintritt und Rede des Alci- biades. 212,C–223,B.

1) 212,C–215,A. Eintritt des Alcibiades.

Während nun die Andern diesen Vortrag des
 Sokrates lobten, wollte Aristophanes etwas dagegen
 bemerken, weil Sokrates darin seiner Rede erwähnt

hatte. Da erscholl plötzlich ein lautes Pochen an der Hausthüre, wie von Nachtschwärmern, und zugleich hörte man eine Flötenspielerin. Agathon nun sagte: Ihr D. Leute, seht doch nach, und wenn es einer von unsern Freunden ist, so bittet ihn einzutreten, andernfalls sagt, wir zechen nicht mehr, sondern seien schon zur Ruhe gegangen. Bald darauf, erzählte Aristodem weiter, haben sie in der Hausflur die Stimme des Alkibiades vernommen, der stark betrunken war, und unter lautem Geschrei nach Agathon fragte und zu Agathon geführt sein wollte. So habe ihn denn die Flötenspielerin und einige andere von seinem Gefolge unter dem Arm gefasst und zu ihnen hingeführt, und er habe sich unter die Thüre gestellt mit einem dicken Kranze von Epheu und Veilchen E. und einer Menge Bänder auf dem Kopfe, und habe sie angeredet: Ihr Männer, seid gegrüsst. Wollt ihr einen schwer betrunkenen Mann in eure Gesellschaft aufnehmen? oder soll ich wieder gehen, nachdem ich nur erst den Agathon bekränzt habe, denn desshalb bin ich da. Gestern nämlich war es mir nicht möglich zu kommen, jetzt aber bin ich da und habe die Bänder auf dem Kopfe, dass ich, so zu sagen, von meinem eigenen Kopf den Kopf des schönsten und kunstreichsten Mannes bekränze. Lacht ihr über mich, weil ich betrunken bin? Ich weiss aber doch, dass ich Recht habe, wenn ihr mich auch auslacht. Aber sagt mir nur auf 213. der Stelle, kann ich mich auf euch verlassen oder nicht? wollt ihr mit mir trinken oder nicht? Alle empfingen ihn mit lautem Jubel, und forderten ihn auf, einzutreten und sich zu setzen, und auch Agathon lud ihn ein. Während er sich nun von den Leuten hinführen liess, nahm er gleichzeitig die Bänder ab, um Agathon zu bekränzen, und da er sie sich vor die Augen hielt, bemerkte er Sokrates nicht, sondern setzte sich neben

- B. Agathon, zwischen Sokrates und ihn, denn Sokrates rückte zur Seite, dass er sich setzen konnte. Als diess geschehen war, umarmte und bekränzte er Agathon. Dieser nun rief: bindet Alkibiades die Sohlen ab, ihr Leute, dass er sich zu uns beiden lagern kann. — Ganz gut, sagte Alkibiades, aber wer ist denn unser dritter Tischgenosse? und mit diesen Worten drehte er sich um und erblickte den Sokrates; kaum hatte er ihn aber gesehen, als er wieder aufsprang und ausrief: Herakles! was war das? Du da Sokrates? hast du dich mir auch
- C. hier wieder auf die Lauer gelegt, wie du gewohnt bist, unversehens zu erscheinen, wo ich dich am Wenigsten erwartet habe? Und was führt dich jetzt her, und warum hast du dich gerade hier niedergelassen, und nicht bei Aristophanes oder wenn sonst Einer komisch ist und sein will, sondern du hast es einzurichten gewusst, dass du bei dem Schönsten von den Anwesenden Platz bekämost. — Agathon, sagte Sokrates, sieh zu, dass du mir beistehst, denn die Liebe zu diesem Menschen macht mir nicht wenig zu schaffen. Denn seit ich mich in diesen verliebt habe, ist es mir nicht mehr gestattet,
- D. einen Schönen anzusehen, oder gar anzureden, ohne dass er sofort in seiner Eifersucht und seinem Neid allerlei tolles Zeug macht und mich schmäht, und es ist Alles, wenn er nicht Hand an mich legt. Sieh daher zu, dass er nicht auch jetzt etwas anstellt, sondern entweder stifte Frieden zwischen uns, oder wenn er Gewalt brauchen will, so hilf mir, denn ich habe die grösste Angst vor der Tollheit und Leidenschaft dieses Menschen. — Nein, rief Alkibiades, zwischen mir und dir ist kein Friede. Aber dafür will ich dich ein andermal abstrafen, für jetzt aber, Agathon, gieb mir von
- E. den Bändern, dass ich auch Diesem da seinen wunderbaren Kopf bekränzen kann, und dass er mir nicht vor-

werfen kann, dich habe ich bekränzt, ihn dagegen, der es in Reden allen Menschen, nicht blos einmal, wie du neulich, sondern immer zuvorthut, habe ich unbekränzt gelassen. Mit diesen Worten nahm er von den Bändern, bekränzte den Sokrates und liess sich nieder. Nachdem er nun wieder auf seinem Platze war, sprach er: Schon gut, ihr Männer; ihr scheint mir nämlich nüchtern zu sein; das kann nicht gestattet werden, sondern ihr müsst trinken, das ist unsere Abrede. Zum Zechkönig erwähle ich aber, bis ihr hinreichend getrunken habt, mich selbst. Somit lasse Agathon irgend ein grosses Trinkgeschirr bringen, wenn eines da ist. Oder es ist vielmehr gar nicht nöthig, sondern bringe mir den Kühlnapf da, Bursche, sagte er, er sah nämlich einen, der 214. über acht Kotylen hielt. Diesen liess er sich füllen und leerte ihn zuerst selbst, dann hiess er dem Sokrates einschenken, indem er hinzusetzte: Bei Sokrates freilich nützt mich der Kunstgriff nichts, denn er trinkt, so viel man verlangt, ohne dass er desshalb jemals betrunken wird. Während nun Sokrates trank was ihm der Diener eingeschenkt hatte, sprach Eryximachos: Wie wollen wir es nun halten, Alkibiades? wollen wir nur so einfach, wie für den Durst, trinken, ohne zum Becher etwas zu B. reden oder zu singen? — O Eryximachos, erwiederte Alkibiades, trefflichster Sohn des trefflichsten und mässigsten Vaters, sei mir gegrüsst. — Du gleichfalls, versetzte Eryximachos, aber wie wollen wir es halten? — Wie du willst, dir muss man ja folgen; „denn ein heilender Mann ist werth, wie Viele, zu achten“. Ordne also an, was du willst. — So höre denn, sagte Eryximachos. Wir hatten vor deinem Eintreten beschlossen, dass Jeder der Reihe nach rechtsum eine Rede zum Lob des Eros halten solle, so schön er es vermöge. C. Wir andern haben nun alle gesprochen, da somit du

- allein noch nicht gesprochen, und da du die Schaale geleert hast, so ist die Rede an dir, hernach magst du dem Sokrates aufgeben was du willst, und dieser seinem Nachbar rechts und so weiter. — Das wäre ganz schön, Eryximachos, sagte Alkibiades, aber dass ein Betrunkener mit Nüchternen um die Wette reden soll, scheint nicht billig. Und ausserdem, mein Verehrtester, glaubst du
- D. denn dem Sokrates ein Wort von dem, was er vorhin sagte? oder weisst du nicht, dass gerade das Gegentheil von dem wahr ist, was er behauptet hat? Denn er würde sich nicht enthalten können, Hand an mich zu legen, wenn ich in seiner Gegenwart einen Gott oder einen Menschen ausser ihm loben wollte. — Willst du wohl aufhören zu lästern? rief Sokrates. — Beim Poseidon, versetzte Alkibiades, rede mir nichts dawider, denn ich werde gewiss Niemand anders loben, wenn du zugegen bist. — Nun so mache es so, wenn du willst, sagte Eryximachos, lobe den Sokrates. — Wie meinst du?
- E. sagte Alkibiades. Denkst du, ich soll es thun? soll ich dem Mann zu Leib gehen, Eryximachos, und ihn vor euch abstrafen? — Du da, rief Sokrates, was hast du im Sinn? willst du eine Spottrede auf mich halten, oder was willst du? — Die Wahrheit will ich sagen; überlege dir, ob du mir das erlauben willst. — Nun, die Wahrheit zu sagen, versetzte Sokrates, erlaube ich dir und wünsche es. — Das soll alsbald geschehen, antwortete Alkibiades. Du aber magst es so halten: wenn ich etwas sage, was nicht wahr ist, so magst du mir mitten in's Wort fallen, und magst sagen, dass ich das lüge.
215. Denn wissentlich lüge ich gewiss nicht. Wenn ich jedoch aus meiner Erinnerung bald dieses bald jenes vorbringe, so darf dich das nicht wundern, denn in meinem Zustand ist es nicht leicht, deine Wunderlichkeiten ohne Anstoss und in Ordnung aufzuzählen.

2) 215,A.—222,B. Die Rede des Alcibiades.

Den Sokrates zu loben will ich nun also auf diese Art versuchen, ihr Männer, ich will ihn vergleichen. Er meint freilich vielleicht, es solle Spott sein, aber es soll mir bei der Vergleichen nur um die Wahrheit, nicht um den Spott, zu thun sein. Ich behaupte nämlich, er habe die grösste Aehnlichkeit mit jenen Silenen, welche die Bildhauer anfertigen, um sie mit Hirtenpfeifen B. oder Flöten versehen in ihre Werkstätte zu stellen, wenn man sie aber auseinandernimmt, so findet man, dass Götterbilder darin stecken. Weiter behaupte ich, dass er dem Satyr Marsyas gleiche. Und dass du diesen in deinem Aussehen ähnlich bist, o Sokrates, wirst du selbst nicht bestreiten; wesshalb du aber auch sonst mit ihnen zu vergleichen bist, sollst du hören. Du bist ein übermüthiger Schalk. Oder nicht? Wenn du es läugnest, kann ich Zeugen beibringen. Oder bist du etwa kein Flötenspieler? Einer der viel mehr Bewunderung verdient, als jener. Denn er bezauberte die C. Menschen durch die Gewalt seines Mundes mit seinem Werkzeug, wie sie denn auch heute noch jeder bezaubert, der seine Weisen vorträgt; was nämlich Olywpos spielte, schreibe ich seinem Lehrer, dem Marsyas zu. Seine Stücke also sind so göttlich, dass sie allein die Zuhörer in Begeisterung versetzen, und an den Tag bringen, wer der Götter und ihrer Weißen bedürftig ist, gleichviel ob ein tüchtiger Künstler oder eine schlechte Flötenspielerin sie vorträgt. Du aber unterscheidest dich von ihm nur dadurch, dass du die gleiche Wirkung ohne Werkzeug, mit blossen Worten, hervorbringst. Auf uns wenigstens machen die Vorträge von Andern, und wenn D. es auch ganz gute Redner sind, um es offen zu sagen, gar keinen Eindruck; wenn wir dagegen deine Reden

- aus deinem eigenen oder aus einem fremden Munde vernehmen, und mag auch der, welcher sie berichtet, noch so unbedeutend sein, so sind wir alle, Männer, Weiber und Jünglinge, ausser uns und begeistert. Ich wenigstens, ihr Männer, wenn ihr mich nicht für allzubetrunken halten würdet, wollte euch eidlich bezeugen, welche Wirkung die Reden dieses Mannes bei mir gehabt haben und noch haben. Denn wenn ich sie anhöre, so klopft
- E. mir das Herz heftiger als beim rasendsten Tanze, und Thränen werden mir ausgepresst von seinen Reden, und ebenso geht es, wie ich sehe, sehr vielen Andern. Wenn ich dagegen den Perikles und andere gute Redner hörte, so dachte ich zwar, dass sie ganz gut sprechen, etwas Aehnliches aber habe ich nie empfunden, und niemals ist mein Gemüth in Unruhe gerathen und unwillig darüber geworden, dass ich mich in einem knechtischen Zustand befinde. Nur von diesem Marsyas bin ich schon oft in eine Stimmung versetzt worden, dass
216. ich meinte, so, wie ich bin, könne ich nicht länger leben. Und du wirst nicht sagen können, Sokrates, dass das nicht wahr ist. Und auch jetzt noch bin ich mir bewusst, dass ich nicht fest bleiben könnte, sondern wieder die gleiche Erfahrung machen würde, wenn ich ihm mein Ohr leihen wollte. Denn er zwingt mich zu bekennen, dass ich trotz meiner vielen Mängel mich selbst vernachlässige, um die Geschäfte der Athener zu besorgen. Ich muss mir daher gewaltsam, wie vor den Sirenen, die Ohren zuhalten und vor ihm fliehen, dass ich nicht unthätig bei ihm sitzend zum alten Mann werde. Und er ist der einzige Mensch, mit dem
- B. mir begegnet ist, was man mir wohl gar nicht zutrauen würde, mich vor Jemand zu schämen: nur vor ihm schäme ich mich. Denn ich bin mir bewusst, dass ich nicht im Stande bin, seinen Anforderungen zu wider-

sprechen, dass ich aber, wenn ich von ihm fort bin, dem Beifall der Menge nicht widerstehen kann. Ich fliehe ihn daher und suche ihm zu entlaufen, und wenn ich ihn sehe, schäme ich mich meiner Zugeständnisse, und oft wollte ich, dass er gar nicht mehr auf C. der Welt wäre, und doch weiss ich wohl, dass mir das noch viel schmerzlicher sein würde, und so weiss ich schlechterdings nicht, was ich mit diesem Menschen machen soll.

Doch mit seinem Flötenspiel hat es dieser Satyr nicht blos mir, sondern noch vielen Andern so gemacht; lasst euch nun aber noch weiter von mir erzählen, wie ähnlich er denen ist, mit denen ich ihn verglichen habe, und welche wunderbare Gewalt er besitzt. Ihr müsst nämlich wissen, dass keiner von euch diesen Mann kennt, ich will euch aber mit ihm bekannt machen, D. da ich einmal begonnen habe. Ihr seht doch, dass Sokrates dem Anschein nach in die Schönen verliebt ist, und sich immer mit ihnen zu thun macht, und über sie entzückt ist, und dass er hinwiederum unwissend in allen Dingen ist und nichts versteht. Ist das nicht silenenhaft? Im höchsten Grade. Das ist nämlich nur seine äussere Umhüllung, wie bei den hohlen Silenen; in seinem Innern dagegen, wenn man ihn öffnet, glaubt ihr wohl, ihr Männer und Zechgenossen, von welcher Sittenreinheit er sich da erfüllt zeigt? Wisst nur, dass ihm weder an der Schönheit das Mindeste liegt, die er im Gegentheil ganz unglaublich gering achtet, noch am E. Reichthum oder an sonst einem von den Vorzügen, welche die Masse bewundert, vielmehr hält er alle diese Dinge für werthlos und achtet uns für nichts, wenn er es auch nicht sagt, sondern sein Leben lang sich verstellt und mit den Menschen sein Spiel treibt. Ob dagegen Jemand die Götterbilder in seinem Innern gesehen

- hat, wenn er ernsthaft war und sich aufschloss, weiss ich nicht, aber ich habe sie einmal gesehen, und sie
217. erschienen mir so göttlich und golden, so überaus schön und bewunderungswürdig, dass ich ohne Weiteres Alles thun zu sollen glaubte, was Sokrates wünschte. Da ich nun glaubte, es sei ihm ernstlich um meine Schönheit zu thun, so sah ich das als einen Fund und als einen ganz besonderen Glücksfall für mich an, denn ich hoffte, wenn ich dem Sokrates zu Gefallen wäre, so würde es mir freistehen, alles, was er wüsste, zu vernehmen; ich bildete mir nämlich auf meine Schönheit wunder wie viel ein. Während ich daher sonst nicht gewohnt war, ohne Diener mit ihm allein zu sein, so schickte ich einmal in diesem Gedanken meine Diener
- B. weg, und blieb allein bei ihm. Denn ich muss euch die volle Wahrheit sagen; aber merkt auf, und wenn ich lüge, Sokrates, so widersprich mir. Ich war also, ihr Männer, ganz allein mit ihm zusammen, und ich meinte, er werde nun sofort zu mir sagen, was ein Liebhaber seinem Geliebten zu sagen pflegt, wenn Niemand zugegen ist, und ich freute mich darauf. Das geschah aber nicht im geringsten, vielmehr brachte er den ganzen Tag in seiner gewohnten Unterhaltung mit mir hin, und dann gieng er. Nach diesem forderte ich ihn
- C. zu Leibesübungen auf, und trieb diese mit ihm in der Hoffnung, damit etwas zu erreichen. Er gieng darauf ein, und rang öfters mit mir ohne Zeugen; und was soll ich sagen? ich hatte nichts weiter davon. Da ich nun auch damit nichts gewann, nahm ich mir vor, ich wolle dem Manne nachdrücklich zu Leibe gehen und nicht ablassen, nachdem ich es einmal unternommen hatte, sondern endlich erfahren, woran ich wäre. — Also lade ich ihn zur Mahlzeit, ordentlich wie ein Liebhaber,
- D. der dem Geliebten nachstellt. Auch das gewährte er

mir nicht einmal gleich, doch mit der Zeit liess er sich bewegen. Als er nun zum erstenmal da war, wollte er nach der Mahlzeit fortgehen, und damals liess ich ihn auch wirklich fort, weil ich mich schämte. Bei einem zweiten Versuch aber unterhielt ich mich mit ihm nach der Mahlzeit bis spät in die Nacht hinein, und da er gehen wollte, nöthigte ich ihn unter dem Vorwand, dass es zu spät sei, zum Bleiben. Er legte sich also auf dem Ruhebett neben mir nieder, auf dem er bei Tisch gesessen hatte, und ausser uns schlief Niemand in dem Gemache. — Bis hieher nun kann man die Sache E. wohl Jedem ohne Anstand erzählen; das Weitere dagegen würdet ihr schwerlich von mir erfahren, wenn nicht für's Erste der Wein mit Kindern und ohne Kinder die Wahrheit sagte, und wenn ich nicht, zweitens, für unrecht hielte, eine stolze That des Sokrates in Vergessenheit zu begraben, nachdem ich es einmal übernommen habe, ihn zu loben. Zudem geht es mir, wie Einem, der von der Natter gebissen ist. Denn man sagt ja, wem das begegnet ist, der wolle Niemand davon erzählen, als solchen, die gleichfalls gebissen worden sind, weil er nur bei ihnen auf Einsicht und Nachsicht 218. hoffen darf, wenn er sich nicht geschämt hat, vor Schmerzen alles Mögliche zu thun und zu sagen. Ich meinestheils bin nun empfindlicher und an dem empfindlichsten Ort, der sich denken lässt, gebissen, denn am Herzen, oder an der Seele, oder wie ich es nennen soll, bin ich verwundet von den Worten der Weisheit, die sich heftiger einbeissen, als eine Natter, wenn sie eine junge nicht missgeschaffene Seele treffen, so dass man alles Mögliche thut und redet. Andererseits sehe ich aber vor mir einen Phädrös, einen Agathon, einen Eryximachos, einen Pausanias, einen Aristodem und B. Aristophanes, um den Sokrates und die andern alle

- nicht zu nennen, denn ihr kennt ja alle die Leidenschaft und Schwärmerei des Philosophen aus Erfahrung; darum sollt ihr auch alle es hören, ihr werdet mit dem, was ich damals that, und was ich jetzt sage, Nachsicht haben. Die Diener aber, und wenn sonst ein Uneingeweihter und Ungebildeter zugegen ist, mögen sich das grösste Thor vor ihr Ohr legen. — Nachdem nun also das Licht gelöscht war, ihr Männer, und nachdem meine
- C. Leute sich entfernt hatten, beschloss ich keine weiteren Umschweife mit ihm zu machen, sondern ihm meine Absicht unumwunden zu eröffnen. Ich stiess ihn also an und fragte: Sokrates schläfst du? — Nein, sagte er. — Weisst du, was meine Meinung ist? — Was denn? versetzte er. — Du bist der einzige unter meinen Liebhabern, sagte ich, den ich meiner werth finde, es scheint mir aber, du tragest Bedenken, dich gegen mich auszusprechen. Mein Sinn ist aber der, dass ich es für unverständlich hielte, wenn ich dir nicht gefällig sein wollte, sowohl hierin, als in allem Andern, magst du nun an mein Vermögen oder an meine Freunde einen
- D. Anspruch machen. Denn mir ist nichts wichtiger, als mich möglichst zu vervollkommen, und dazu glaube ich keine geeignetere Beihülfe finden zu können, als die deinige. Wollte ich nun einem solchen Mann etwas abschlagen, so müsste ich mich vor den Vernünftigen weit mehr schämen, als vor dem grossen Haufen der Unvernünftigen, wenn ich es ihm gewähre. — Auf dieses erwiederte er sehr ironisch und recht in seiner gewohnten Weise: Mein lieber Alkibiades, du scheinst mir in der That kein Thor zu sein, wenn das wahr ist,
- E. was du von mir sagst, und wenn ich wirklich die Fähigkeit besitze, dich besser zu machen; in diesem Fall würdest du eine seltene Schönheit in mir sehen, die viel mehr werth wäre, als deine Wohlgestalt. Ist

es nun diese Entdeckung, die dich wünschen lässt, mit mir zu theilen, und eine Schönheit gegen die andere zu vertauschen, so beabsichtigst du mich nicht wenig zu übervorthen, du versuchst vielmehr um den blossen Schein der Schönheit wirkliche Schönheit zu erwerben, und gedenkst recht eigentlich „Gold für Kupfer“ zu erhalten. 219. Aber, mein Guter, untersuche die Sache genauer, du könntest sonst übersehen, wie wenig an mir ist. Das Auge des Geistes fängt ja erst dann an, schärfer zu sehen, wenn das leibliche an seiner Schärfe zu verlieren beginnt. Du aber hast noch weit bis dahin. — Darauf sagte ich: meinerseits steht es so, wie ich gesagt habe, und ich habe kein Wort anders gesprochen, als wie ich es meine; überlege dir nun selbst, wie du es für dich und für mich am Besten findest. — Da hast du Recht, versetzte er; wir wollen uns die Sache noch weiter überlegen und hernach thun, was uns hierin und in allem Andern das Beste zu sein scheint. — Ich B. meinte nun, nachdem ich diese Worte mit ihm gewechselt und meine Pfeile auf ihn abgedrückt hatte, er werde getroffen sein; ohne ihn daher weiter reden zu lassen, stand ich auf, warf mein Oberkleid über ihn — es war nämlich Winter — steckte mich unter seinen alten Mantel, schlang meine Arme um diesen wahrhaft dämonischen und bewunderungswürdigen Menschen, und lag so die ganze Nacht bei ihm. Und auch C. hier, Sokrates, wirst du nicht sagen können, dass ich lüge. Trotz alledem aber war er meiner Schönheit so sehr überlegen, und verachtete, verlachte und verhöhnte sie, und ich meinte doch es sei etwas daran, ihr Richter — denn ihr seid ja Richter über Sokrates Uebermuth — denn bei allen Göttern und Göttinnen kann ich versichern, ich stand nichts anders auf, nachdem ich bei Sokrates geschlafen hatte, als wenn ich bei einem D.

Vater oder einem älteren Bruder gelegen wäre. — Wie denkt ihr nun, dass mir nach diesem zu Muthe war, da ich mich einestheils beschimpft glaubte, zugleich aber von Bewunderung seines Wesens, seiner Selbstbeherrschung und Stärke, erfüllt war, denn in ihm hatte ich eine Weisheit und Standhaftigkeit gefunden, wie ich sie bei keinem Menschen für möglich gehalten hätte. So war ich denn weder im Stand, ihm zu zürnen und mich seines Umgangs zu berauben, noch wusste ich E. Rath, ihn zu gewinnen. Denn das war mir wohl bekannt, dass er mit Gold noch viel weniger irgendwo zu verwunden sei, als Aias mit Eisen, womit ich ihn aber allein zu fangen gehofft hatte, dem war er gleichfalls entgangen. Ich wusste mir also nicht zu helfen, und war in der Gewalt dieses Menschen, wie nie Einer in eines Andern Gewalt gewesen ist.

Einige Zeit nach diesen Vorgängen machten wir nun auch zusammen den Feldzug nach Potidäa mit, und wir waren dort Tischgenossen. Zuerst nun im Ertragen vom Beschwerden that er es nicht bloß mir zuvor, sondern auch allen Andern. Wenn wir irgendwo abgeschnitten waren und hungern mussten, wie das im Feld vorkommt, waren die Andern im Aushalten des Mangels gar nicht mit ihm zu vergleichen; wenn man andererseits vollauf hatte, wusste er allein zu genießen, und im Trinken besonders, so wenig er auch Lust dazu hatte, war er doch allen überlegen, wenn er einmal dazu genöthigt wurde, und was das Merkwürdigste dabei ist, kein Mensch hat jemals den Sokrates betrunken gesehen. Hievon wird er nun wohl sogleich den Beweis liefern. Weiter leistete er im Ertragen der Kälte — es sind nämlich dort sehr strenge Winter — ganz Un- 208. glaubliches, und namentlich einmal beim strengsten Frost, wo Andere entweder gar nicht ausgingen, oder sich

wunder wie warm kleideten, und sich die Füße mit Filzen und Schaafpelzen unterbanden und umwickelten, zeigte er sich unter ihnen in der gleichen Kleidung, die er sonst zu tragen pflegte, und machte sich weniger daraus, barfuss über das Eis zu gehen, als Andere in Schuhen. Die Soldaten aber sahen ihn scheel an, weil sie meinten, er wolle sie verhöhnen. — So also benahm C. er sich hierin. „Doch was er da noch vollbracht, und bestand, unbeugsamen Muthes“, gleichfalls einmal in jenem Feldzug, das verlohnt sich zu hören. Es war ihm nämlich etwas eingefallen, und er stand vom Morgen an in Nachdenken versunken auf Einem Fleck, und da es ihm nicht von Statten gieng, liess er nicht nach, sondern blieb nachsinnend stehen. Darüber wurde es Mittag, und die Leute merkten es und erzählten einander verwundert, dass Sokrates seit dem frühen Morgen dastehe und sich über etwas besinne. Zuletzt, da es Abend wurde, trugen einige Jonier ihre Betten heraus — es war nämlich im Sommer — theils um im D. Kühlen zu schlafen, theils um Acht zu geben, ob er auch die Nacht über stehen bleiben würde. Und wirklich blieb er stehen bis der Tag anbrach und die Sonne aufgieng; dann entfernte er sich, nachdem er erst sein Gebet zur Sonne verrichtet hatte. — Weiter aber sein Verhalten im Gefecht; denn das muss man ihm lassen; denn als das Treffen vorfiel, bei dem mir die Heerführer den Preis zuerkannten, hat mich kein anderer Mensch gerettet, als Dieser, indem er den Verwundeten nicht verlassen wollte, und so mich sammt meinen E. Waffen durchbrachte. Und ich verlangte auch damals, dass die Feldherrn dir den Preis zutheilen sollten, Sokrates, und du wirst mir nicht vorwerfen können, dass das nicht wahr sei; wie aber die Feldherrn aus Rücksicht auf meinen Stand mir den Preis geben wollten,

- betriebst du es noch eifriger, als jene, dass ich ihn statt deiner erhalte. — Nicht minder verlohnte es sich, ihr Männer, den Sokrates zu beobachten, als sich
221. unser Heer von Delion in Flucht zurückzog; ich war nämlich zu Pferde dabei, während er in schwerer Rüstung zu Fuss war. Das Volk war bereits zerstreut und er war auf dem Rückzug nur mit Laches zusammen, als ich hinzukam. Wie ich sie sehe, rede ich ihnen gleich zu, gutes Muths zu sein, und sage, ich werde sie nicht im Stich lassen. Da konnte ich nun den Sokrates noch besser beobachten, als in Potidäa, denn ich selbst war weniger in Furcht, weil ich zu Pferde war, und da sah ich für's Erste, wie weit er dem
- B. Laches an Geistesgegenwart überlegen war, sodann schien er mir, um deine Worte, Aristophanes, zu gebrauchen, auch damals, wie sonst, einherzuschreiten „mit gehobener Brust und stolz umwerfend die Augen“, so ruhig betrachtete er Freund und Feind, und so deutlich konnte man auch schon von Weitem erkennen, dass er sich auf's Nachdrücklichste wehren werde, wenn ihm Einer zu nahe treten wollte. Desshalb kam er auch mit seinem Begleiter ungefährdet davon. Denn gewöhnlich macht man sich im Krieg gar nicht an die, welche eine solche Haltung annehmen, sondern verfolgt
- C. nur diejenigen, die in hastiger Flucht sind.

Noch viel anderes Bewundernswerthes könnte man an Sokrates rühmen; doch was sein übriges Thun betrifft, liesse sich vielleicht auch einem Andern Aehnliches nachsagen, was aber ganz wunderbar an ihm ist, das ist dieses, dass er keinem anderen Menschen, aus der Vorzeit so wenig als aus der Gegenwart, ähnlich ist. Denn mit Achilleus könnte man etwa auch Brasidas und Andere vergleichen, mit Perikles Nestor und Antenor

D. und noch Mehrere, und ähnliche Vergleichen liessen

sich für alle Andern finden; so wunderbarlich dagegen, wie dieser Mensch ist, er selbst sowohl als seine Reden, wird man, wie viel man suchen mag, nichts finden, auch nicht von ferne, weder in der Gegenwart, noch in der Vergangenheit, ausser man vergleicht ihn, wie ich sage, mit gar keinem Menschen, sondern mit den Silenen und Satyrn, ihn und seine Reden.

Denn das habe ich am Anfang dieses Vortrags noch vergessen, dass auch seine Reden den Satyrgehäusen ausserordentlich ähnlich sind. Denn die Reden des E. Sokrates werden jedem, der sie zum erstenmal hört, lächerlich vorkommen, in solche Worte und Ausdrücke sind sie eingehüllt, wie in das Fell eines wilden Satyrs. Da redet er von Lasteseln, von Schmiden, Schustern und Gerbern, und es sieht aus, als sage er immer dasselbe mit denselben Worten, so dass jeder Unerfahrene und Gedankenlose darüber lachen wird. Sieht man aber 222. seine Reden geöffnet, und dringt man in ihr Inneres ein, so wird man zunächst finden, dass sie allein unter allen einen vernünftigen Inhalt haben, und weiterhin, dass sie ganz göttlich sind, und eine Fülle von Tugend, gleich Götterbildern, in sich beherbergen, und das meiste von dem, oder vielmehr das alles umfassen, worauf man seinen Blick richten muss, um ein tüchtiger Mann zu werden.

Diess ist es, ihr Männer, was ich an Sokrates zu loben habe, aber auch was ich an ihm tadle habe ich mit einfließen lassen, und euch erzählt, wie er mich misshandelt hat. Er hat es aber nicht blos mir so gemacht, sondern auch Charmides, des Glaukon, und Euthydemos, des Diokles Sohn, und nicht wenigen Andern, die er in der Rolle des Liebhabers hintergangen hat, um dann aus dem Liebhaber vielmehr der Geliebte zu werden. Und diess will ich auch dir sagen, Agathon,

dass du dich nicht von ihm betrügen lässt, sondern durch unsere Erfahrungen gewarnt dich in Acht nimmst, und nicht wie ein Kind erst durch Schaden klug wirst.

IX. Schluss des Ganzen. 222,C.—223,D.

- C. Auf diese Rede des Alkibiades entstand ein Gelächter über seine Offenherzigkeit, weil er fortwährend in Sokrates verliebt zu sein schien. Da begann dieser: Du scheinst mir nüchtern zu sein, Alkibiades, sonst wärest du wohl nicht darauf gekommen, den Zweck deiner ganzen Rede mit einem so künstlichen Umweg zu verstecken, und ihn nur so als beiläufige Bemerkung an den Schluss zu stellen, wie wenn du nicht Alles nur deshalb gesagt hättest, um mich und Agathon
- D. auseinanderzubringen, weil du meinst, ich dürfe nur dich lieben, und sonst Niemand, und Agathon nur von dir sich lieben lassen, und sonst von Niemand. Aber du hast uns nicht getäuscht, sondern dein Satyr- und Silenenspiel ist entlarvt worden. Aber es soll ihm nichts nützen, lieber Agathon, Sorge vielmehr dafür, dass Keiner dich und mich auseinander bringt. — Darauf versetzte
- E. Agathon: Du magst wohl Recht haben, Sokrates. Wahrscheinlich hat er sich auch deshalb zwischen dich und mich in die Mitte gesetzt, um uns zu trennen. Aber es nützt ihm nichts, sondern ich will zu dir kommen, und mich dort niederlassen. — Gut, sagte Sokrates, lege dich hier unter mir nieder. — O Zeus, rief Alkibiades, wie macht es mir der Mensch wieder! Er meint, er müsse mich überall seine Ueberlegenheit fühlen lassen. Aber wenn es nicht anders sein kann, mein Bester, so gestatte wenigstens, dass Agathon zwischen uns Platz nimmt. — Das geht ja nicht, sagte Sokrates. Denn da

du mich gelobt hast, muss ich wieder meinen Nachbar rechts loben. Setzt sich nun Agathon neben dich, so müsste er ja noch einmal eine Lobrede auf mich halten, statt dass ich vorher eine auf ihn halte. Aber lass es sein, mein Freund, und gönne es dem Jüngling, dass 223. er von mir gelobt wird, ich wünsche auch lebhaft, ihn zu preisen. — Heida, Alkibiades! rief Agathon, jetzt kann ich auf keine Weise mehr hier bleiben, sondern ich muss nothwendig den Platz wechseln, dass ich von Sokrates gelobt werde. — Da haben wir wieder die alte Geschichte, sagte Alkibiades: wenn Sokrates dabei ist, kann kein Anderer von einem Schönen etwas haben. Und wie schnell er wieder einen guten Vorwand gefunden hat, wesshalb dieser sich neben ihn setzen müsse!

Während nun Agathon aufstand, um sich neben B. Sokrates niederzulassen, erzählte Aristodemos, sei plötzlich ein grosser Schwarm herumziehender Zecher an die Thüre gekommen, und da sie diese offen fanden, weil eben Jemand hinausgegangen war, seien sie geradeswegs zu ihnen hereingedrungen und haben Platz genommen. Es sei dann sehr lärmend hergegangen, und in der allgemeinen Unordnung seien sie genöthigt worden, gewaltig viel Wein zu trinken. Eryximachos nun, Phädros und einige Andere haben sich entfernt, er selbst aber sei eingeschlafen, und habe sehr lange geschlummert, wie denn die Nächte damals lang waren. C. Erst gegen Tag, als bereits die Hähne krächten, sei er erwacht, und da habe er gesehen, dass die Andern schliefen oder fort waren, und nur Agathon, Aristophanes und Sokrates noch wachten, und aus einem grossen Becher rechts herum tranken. Sokrates nun habe mit ihnen ein Gespräch geführt, von dessen Inhalt er, wie er sagte, sonst nichts mehr wusste, zumal da er den Anfang D. nicht mehr gehört, und auch mit dem Schlaf zu kämpfen

gehabt habe; die Hauptsache sei aber gewesen, dass ihnen Sokrates das Geständniss abnöthigte, es komme einem und demselben Mann zu, sich auf die Trauer- und Lustspiieldichtung zu verstehen, und der kunstverständige Trauerspieldichter müsse auch zugleich Lustspieldichter sein. Sie haben diess zugestanden, ohne doch so recht folgen zu können, seien dann aber gleichfalls schläfrig geworden, und zuerst sei Aristophanes eingeschlummert, hernach, wie schon der Tag anbrach, auch Agathon. Sokrates aber habe sich erhoben, nachdem er jene in Schlaf geredet hatte, und sich entfernt, von ihm, wie gewöhnlich, begleitet; er sei in's Lykeion gegangen, habe sich dort gewaschen, und nachdem er sich den Tag über dort aufgehalten halte, wie er diess auch sonst that, habe er sich Abends in seinem Hause zur Ruhe begeben.

Erläuterungen.

I. Zum Ganzen.

Die Anziehungskraft der platonischen Philosophie beruht neben der kühnen Idealität ihrer Gedanken und der dialektischen Schärfe ihrer Begriffe vor Allem auf der harmonischen Verschmelzung, in welcher wir hier Lehre und Leben, Wissenschaft und Sittlichkeit erblicken, und der Reiz der platonischen Schriften neben ihren wissenschaftlichen Vorzügen und neben dem Zauber der Sprache vor Allem auf jener eigenthümlichen Verbindung und gegenseitigen Durchdringung der Philosophie und der Poesie, welche nie wieder in solcher Ursprünglichkeit und Vollendung dagewesen ist oder dasein wird. Die Philosophie ist Plato, als ächtem Sokratiker, nicht bloß Theorie und die Sittlichkeit nicht bloß Praxis, sondern die wahre Tugend ist nach seiner Ueberzeugung nur durch die Wissenschaft möglich, sie ist aber auch in und mit dieser unmittelbar gegeben, die Wissenschaft ist Hinwendung des ganzen Menschen zur Wahrheit, geistige Erhebung zum wahrhaft Seienden Ewigen und Wandellosen, nur das letzte Stadium dieses Ganges ist die Begriffswissenschaft, oder die Dialektik, die Philosophie fällt mit der Sittlichkeit und der Religion schlechthin zusammen. Und ebendesshalb trägt auch die Darstellung dieser Philosophie nicht den trockenen Charakter einer rein wissenschaftlichen Untersuchung, die philosophische Erörterung wird vielmehr sofort zur Schilderung des ächten Philosophen, die Philosophie lässt sich als ein lebendiges geistiges Kunstwerk nur in der künstlerischen Form darstellen. So anhaltend sich daher Plato mit der angestrengtesten und für uns nicht selten ermüdendsten

Begriffszergliederung zu beschäftigen weiss, so verliert er doch darüber die persönlichen Bedingungen alles philosophischen Denkens nie aus den Augen, seine ganze Lehrentwicklung knüpft sich ihm an die Person des Sokrates, als des vollendeten Philosophen, und dieser Philosoph wird uns nicht blos als Denker, sondern ebenso sehr als Mensch, in der ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit der verschiedensten Beziehungen und Lebenslagen vorgeführt, die Wahrheit wird nicht als Sache des einsamen Forschens in einseitigem Lehrvortrag dargelegt, sondern sie entwickelt sich als gemeinsam gefunden aus dem geistigen Verkehr eines weiten, viele Standpunkte und Individualitäten umfassenden Kreises, dessen Mittelpunkt freilich Sokrates bildet, die zufälligen Veranlassungen der wissenschaftlichen Unterredung werden anschaulich, oft mit behaglicher Ausführlichkeit, berichtet, die gesprächführenden Personen, bis auf ihre äussere Erscheinung hinaus, mit geistreicher Lebendigkeit gezeichnet, mit dem Ernst tiefsinniger Untersuchung wechselt leichter Scherz und überströmender Humor, mit trockenen logischen Auseinandersetzungen die frische dichterische Schilderung und die bewegte dramatische Entwicklung, die Lehrrede selbst nimmt nicht selten das bunte Gewand des Mythos um sich, bald als durchsichtige Hülle wissenschaftlicher Begriffe, bald als ein Mittel, um die dunkeln Gebiete, deren die strengere Forschung sich noch nicht bemächtigt hat, vorläufig im Dämmerchein der Phantasie zu beschreiten und mit einzelnen Streiflichtern zu erhellen.

Diese Eigenthümlichkeit der platonischen Lehre und Darstellungsform tritt in keinem anderen Werke schärfer und vollendeter hervor, als im Gastmahl. Die Reden, welche den wesentlichen Inhalt dieser Schrift bilden, handeln von der Liebe oder dem Eros; nur die letzte derselben macht hievon wenigstens scheinbar eine Ausnahme. Unter der Liebe versteht aber Plato etwas viel Höheres und Umfassenderes, als der gewöhnliche Sprachgebrauch. Gegenstand der Liebe ist ihm überhaupt das Gute, oder näher der ewige Besitz des Guten. Dieser wird nun dem Sterblichen, wie Plato sagt, nur auf dem Wege der Zeugung gesichert, und insofern bestimmt sich die Liebe näher als Zeugungstrieb, und das Gute, worauf sie sich richtet, als das Schöne. Indem nun aber der Begriff der Zeugung über das physische Gebiet hinaus erweitert, jede Hervorbringung unter diesen Begriff gestellt, die geistige Zeugung für das Höhere gegen die leibliche, die Wissenschaft und die Sittlichkeit für

die höchste Erzeugung erklärt wird, indem Plato ebenso bei dem Schönen nicht blos an die schöne Erscheinung denkt, sondern die höchste Schönheit der reinen Idee selbst gleichsetzt, so erhält jene Bestimmung sofort wieder eine weitere Bedeutung, Erzeugung und Verwirklichung der Idee sind gleichbedeutend, und der Eros bezeichnet ganz allgemein das Bestreben des endlichen Wesens, durch Einbildung der Idee in die Endlichkeit ihren unvergänglichen Besitz sich zu sichern. Nichts Anderes ist aber das, was Plato Philosophie nennt, denn auch diese umfasst alle auf Erkenntniss und Nachbildung der Ideen gerichteten Bestrebungen. Der Eros fällt daher, wie Schleiermacher richtig gesehen hat, mit dem philosophischen Trieb zusammen, und wir können insofern das Thema unseres Gesprächs auch dahin bestimmen: den philosophischen Trieb nach seinem Wesen und in allen Formen und Stufen seiner Entwicklung zu schildern.

Dieses Thema wird nun hier nicht in der Form einer wissenschaftlichen Untersuchung, sondern durchaus künstlerisch behandelt. Eine Gesellschaft von Freunden, bei einem heiteren Mahle versammelt, unterhält sich statt anderen Zeitvertreibs mit Lobreden auf den Eros, von welchen hier die sechs des Phädrus, Pausanias, Eryximachus, Aristophanes, Agathon und Sokrates mitgetheilt werden. Als eben der Letzte gesprochen hat, tritt Alcibiades ein, und giebt statt der geforderten Lobrede auf Eros eine Rede auf Sokrates zum Besten, welche die Eigenthümlichkeit des Philosophen und sein Verhältniss zu dem schönen und sittenlosen, genialen und leichtsinnigen, aber für die Grösse des Meisters höchst empfänglichen Redner mit der Offenheit des Betrunknen und der Begeisterung des leidenschaftlichen Bewunderers schildernd, in dem anmuthigen Erguss heiterer Weinlaune die tiefsten Bekenntnisse und die treffendste Beobachtung niederlegt. An diesem Punkte wird die Unterhaltung durch schwärmende Zecher unterbrochen, die maasshaltige Besprechung weicht einem wilden Gelage, und aus dem Getümmel und der Auflösung der Gesellschaft ragt am Ende nur noch die erhabene Gestalt des Sokrates hervor, der mit ungetrübter Klarheit des Geistes die philosophische Unterredung mit Agathon und Aristophanes bis zum Tagesanbruch fortsetzt, und am Ende, nachdem der letzte seiner Genossen entschlummert ist, ruhig dem gewohnten Tagewerk nachgeht.

So leicht und ungezwungen sich aber demnach hier Alles entwickelt, so augenscheinlich ist doch, dass unsere Schrift von einem bestimmten Gedanken beherrscht und nach einem festen Plan angelegt ist. Sie zerfällt nämlich ihrem Inhalt nach, abgesehen von den einleitenden Erzählungen des Apollodor und Aristodemus, in drei Abschnitte, von welchen der erste die Rede des Phädrus, Pausanias, Eryximachus, Aristophanes und Agathon, nebst den kurzen Zwischenreden, der zweite die sokratische Rede und das ihr vorangehende Gespräch, der dritte die Rede des Alcibiades und die kurze Schlusserzählung umfasst. In dem *ersten* Abschnitt lässt Plato die verschiedenen Ansichten von der Liebe, welche sich dem gewöhnlichen, unphilosophischen Bewusstsein ergeben, sich aussprechen. Der Eine thut diess mit mehr, der Andere mit weniger Geist, der Eine geht von diesem, der Andere von jenem Standpunkt aus. Zuerst preist Phädrus den Eros ganz im Allgemeinen als einen der ehrwürdigsten und wohlthätigsten Götter, ohne doch dabei über das Gewöhnlichste und Schülerhafteste hinauszukommen. Diese unbestimmte Lobpreisung wird sofort von Pausanias durch Unterscheidung des himmlischen und des gemeinen Eros schärfer bestimmt, aber die herrschende Ansicht über die Liebe wird weder verlassen noch veredelt. Tiefer und allgemeiner fasst Eryximachus das Wesen derselben, indem er in dem doppelten Eros kosmische Kräfte sieht, welche die Verbindungen und Verhältnisse der Dinge in der Natur, wie im Menschenleben, bestimmen. Aus dieser Allgemeinheit führt uns Aristophanes wieder zum bestimmten Begriff des Eros zurück, der ihm zufolge nichts anderes ist, als das angeborene Streben des Einzelwesens, sich durch ein anderes Einzelwesen zu der ursprünglichen Vollständigkeit seiner Natur, und zwar zunächst seiner leiblichen Natur, zu ergänzen; wogegen Agathon, trotz der logischen Eintheilung seiner Rede, auf jeden bestimmten Begriff und Gesichtspunkt verzichtet, um den Eros in der allgemein panegyrischen Weise des Phädrus, aber mit ungleich mehr Geist und Kunst, durch eine glänzende, in allen Farben gorgianischer Beredsamkeit schillernde Rede zu verherrlichen. So bedeutend sich aber auch diese Reden nach Inhalt und Form unterscheiden, so kommen doch alle darin überein, dass sie ihren Gegenstand ohne einen klaren wissenschaftlichen Begriff behandeln. Mögen daher auch einzelne Keime der richtigen Auffassung, und insofern auch einzelne Elemente der nachfolgenden sokratischen

Rede darin zerstreut sein, wie das nicht anders sein konnte, wenn Plato in diesen Reden nicht schlechthin verkehrte, sondern nur unvollkommene und untergeordnete Auffassungen darstellen wollte, so kann doch der schliessliche Eindruck derselben nur der sein, welchen der Schriftsteller selbst S. 198, B ff. durch den Mund seines Sokrates unumwunden genug aussprechen lässt, dass diese Darstellungen sich zwar ganz schön und anmuthig ausnehmen mögen, dass aber damit noch durchaus keine wirkliche Erkenntniss der Sache erlangt sei. Die wesentliche Bedeutung dieser fünf ersten Reden liegt daher darin, den Unterschied der gewöhnlichen Auffassung von der höheren sokratischen fühlbar zu machen; sie wollen zeigen, dass sich auf dem Standpunkt der herrschenden Sitte und der unphilosophischen Vorstellung zwar viel Schönes und Geistreiches, dass sich immerhin auch manches Gute und Richtige über die Liebe sagen lasse, dass aber ein tieferes Verständniss und eine wahrhaft sittliche Behandlung derselben nur dem sokratischen, im verführerischen Spiel der Erscheinung das Ewige und Wahrhafte ergreifenden, mit vollendeter Selbstentäusserung in das Wesen und den Begriff der Sache sich vertiefenden Idealismus möglich sei.

Jenen unphilosophischen Ansichten gegenüber wird nun das Wesen des Eros von Sokrates in einer äusserst ansprechenden, durch Schärfe der Begriffe, Grossartigkeit der Gesichtspunkte und durchsichtige Anmuth der Darstellung gleich ausgezeichneten Rede entwickelt. Nachdem er in einem einleitenden Gespräch dem bewundertsten unter den bisherigen Rednern die Mängel und Widersprüche seines Vortrags kurz nachgewiesen hat, zeigt er zuerst (S. 201, D—206, A), halb in mythischer halb in begrifflicher Form, dass der Eros im Allgemeinen ein Streben nach dem Besitz des Guten, und dass er insofern, wie jedes Streben, aus Mangel und Bedürfniss entsprungen sei. Der Inhalt dieses Strebens wird sodann (206, B—208, B) näher dahin bestimmt, dass es sich dabei um die Erzeugung im Schönen handle, weil nur auf diesem Weg Unsterblichkeit für die sterblichen Wesen zu gewinnen sei. Es werden endlich (208, B—212, A) die verschiedenen Formen und Entwicklungsstufen dieses Strebens geschildert, es wird gezeigt, wie sich die Liebe vom Körper zur Seele, vom Einzelnen zum Allgemeinen, von der Person zur Sache, von der Praxis zur Theorie erhebt, bis sie in der Anschauung des Urschönen, der reinen farblosen Idee,

und in der wahren, auf Wissenschaft gegründeten Tugend ihr Ziel findet.

Je idealer aber hiemit der Begriff der Liebe gefasst ist, um so unabweislicher drängt sich die Frage auf, ob dieses Ideal auch unter Sterblichen verwirklicht werden kann, und wie es sich hier, in dem engen Rahmen der menschlichen Natur und Verhältnisse, ausnehmen werde. Die Antwort auf diese Frage giebt in dem *dritten* Hauptabschnitt unserer Schrift die Rede des Alcibiades. Die Schilderung des Sokrates, welche hier einem seiner geistreichsten Verehrer in den Mund gelegt wird, ist im Grossen, wie im Kleinen, darauf angelegt, uns in dem Philosophen den vollendeten Erotiker, den personificirten Eros, erkennen zu lassen. Der Grundzug dieser Schilderung, die am Anfang und am Schluss derselben recht absichtlich als leitender Gesichtspunkt hervorgehobene „Wunderlichkeit“ des Sokrates, ist ihrem Wesen nach dasselbe, wie die dämonische Natur des Eros, welche deshalb S. 219, B dem Philosophen auch ausdrücklich beigelegt wird. Wie der Eros das Widersprechendste in sich vereinigt, Armuth und Reichthum, Hässlichkeit und Liebe zum Schönen, Unwissenheit und Weisheitsstreben, sterbliche und unsterbliche Natur, so sehen wir die gleiche Verbindung entgegengesetzter und scheinbar unvereinbarer Eigenschaften in Sokrates: er ist arm und doch reich an Geist und Tugend, er ist hässlich, aber voll innerer Schönheit, er ist anscheinend verliebt, und doch gleichgültig gegen Reiz und Verführung, er giebt sich als unwissend und unbedeutend in seinen Worten, in Wahrheit jedoch lehrt er die tiefste Weisheit, er ist mit Einem Wort ein Unsterblicher in sterblicher Hülle, ein Gott im Gehäuse des Satyrs. Beide gleichen sich daher auch im Einzelnen so vollständig, als nur immer das Ideal und die Wirklichkeit sich gleichen können, und damit diese ihre Gleichheit dem Leser nicht entgehe, sind schon in die sokratische Schilderung des Eros manche Züge aufgenommen, die zur Bezeichnung seines Wesens nicht unentbehrlich in der Person des Sokrates ihre geschichtliche Erfüllung finden. Wie Eros rauh und unbeschult ist, so geht auch Sokrates barfuss und in grobem Mantel, wie jener bei der Armuth zu Hause ist, so bekanntlich auch dieser; wie Sokrates unersättlich in philosophischen Gesprächen und über der Arbeit des Gedankens sich selbst und die Aussenwelt vergessend sein Leben der Philosophie gewidmet hat, so heisst es auch vom Eros, er sei sein Leben lang der Philosophie ergeben,

begierig nach Einsicht und geschickt, sie zu erwerben; wenn jener mit seinen Worten die Menschen bezaubert und alle im Gespräch überwindet, so wird auch Eros ein Zauberer und Sophist genannt, wenn er dem Geliebten, nach Alcibiades Behauptung, auflauert, während ihm doch in Wahrheit an leiblicher Schönheit nichts gelegen ist, so wird auch Eros als listiger Jäger beschrieben, zugleich wird aber bemerkt, dass der wahre Eros die körperlichen Reize gering achte, und nur jenen sittlichen und geistigen Früchten sich zuwende, auf welche auch die sokratischen Reden ihrem ganzen Inhalt nach abzielen. Selbst was von der kriegerischen Tapferkeit des Philosophen, von seiner Abhärtung und seiner Mässigkeit, von der im körperlichen Uebermaass sich erhaltenen Klarheit seines Geistes erzählt wird — selbst dieses fügt sich dem angegebenen Gesichtspunkt, sobald wir nur den platonischen Begriff des Eros festhalten, wornach er alles sittliche Streben mitumfasst, denn auch diese Züge vervollständigen das Bild eines Mannes, der mit aller Willensstärke dahin strebt, seinen sterblichen Theil dem unsterblichen zu unterwerfen, und im Sinnenleben das Geistige und Ewige darzustellen, das Bild des platonischen Erotikers. Und wenigstens die Tapferkeit des Eros wird auch in der sokratischen Rede (203,D) ausdrücklich berührt. Was demnach Sokrates als Idee und als sittliche Anforderung aussprach, das stellt uns Alcibiades als verwirklicht in seiner Person dar, der Begriff der Liebe, in den fünf ersten Reden gesucht, in der sokratischen gefunden, gestaltet sich im Vortrag des Alcibiades zu einem vollen, markigen Lebensbild, und dieses Bild ist nicht eine Schöpfung der Phantasie, sondern es ist der nächsten geschichtlichen Wirklichkeit entnommen, es wird durch eine Schilderung des Sokrates gewonnen, deren Richtigkeit zahlreichen Augenzeugen bekannt ist, deren Treue der Gefeierte selbst zu geben muss.

Diess ist in den Grundzügen das Gerüste unserer Darstellung. Mit welchem Leben und welcher Anmuth ist nun aber dieses Gerüste umkleidet! Die Figuren, mit denen wir es hier zu thun haben, sind nicht abstrakte Repräsentanten gewisser Ansichten und Richtungen, sondern lebendige, mit meisterhafter Charakteristik und feinsten Mimik gezeichnete Persönlichkeiten. Alles entwickelt sich so einfach und ungezwungen, der Schematismus der Reden ist hinter leichten dramatischen Motiven so geschickt versteckt, die fortlaufenden Vorträge sind so kunstreich durch

scherzhafte Tafelreden, Lehrgespräche und kleine Zwischenscenen durchbrochen, das Spätere ist so fein und unmerklich durch das Frühere vorbereitet, der Eingang und Schluss so belebt, die Mischung der Lehre und der Dichtung, des erhabensten Ernstes und des kecksten Humors so gelungen, die Darstellung und Sprache so leicht und harmonisch, der Künstler bewegt sich auch da, wo er es mit den bedenklichsten Stoffen zu thun hat, mit solcher Anmuth und Sicherheit innerhalb der Schönheitslinie, über sein ganzes Werk ist ein so erquickender Duft olympischer Heiterkeit ausgegossen, dass unsere Schrift mit Recht für eines der vollendetsten Werke aller Zeiten und für den Höhepunkt von Plato's schriftstellerischer Kunst gehalten wird. Und damit stimmt gut zusammen, dass sie auch der Zeit nach jener Blüthe des männlichen Alters angehört, in welcher Plato von dem schöpferischen Schwung seiner Phantasie noch nichts eingebüsst, aber doch schon die volle Reife seiner philosophischen und Geschmacksbildung erreicht hatte *).

Ein eigenthümlicher Reiz unseres Werks liegt in den merkwürdigen Anklängen an die neuere Romantik, welche uns darin begegnen. Aeusserungen, wie die des Aristophanes (S. 192, C f.) über die Liebe, die des Alcibiades (215, D f.) über die Wirkung der sokratischen Reden, zeigen uns eine Tiefe der Empfindung, wie wir sie bei dem sinnlich heitern Volke der Griechen zu suchen nicht gewohnt sind; namentlich aber ist es die Schilderung des Sokrates, in der uns dieser romantische Zug entgegentritt. Jenes Missverhältniss der äusseren Erscheinung und des inneren Gehaltes, auf welchem die sokratische „Wunderlichkeit“ beruht, jener Widerspruch zwischen beiden, welchen der Redner mit dem Bild von den Satyrgehäusen so treffend bezeichnet, geht eigentlich über den Charakter der klassischen Kunst und Lebensanschauung hinaus. Das klassische Ideal beruht ursprünglich auf der ungebrochenen Uebereinstimmung des Innern und Aeussern, auf der plastischen Schönheit der von der Idee gesättigten Erscheinung und der glücklichen Verwirklichung der in's äussere Dasein sich ungehemmt ergiessenden Idee; hier dagegen ist es gerade die Unangemessenheit der einen gegen die andere, durch welche die Geistestiefe und Seelengrösse des Philosophen zur Anschauung gebracht wird. Unser Werk steht insofern an der Grenze der klassischen Dichtung, und deutet weissagend auf die

*) M. vgl. hierüber die Anm. zu S. 193, A.

moderne, in derselben Weise, wie Plato's Philosophie eine Weissagung des Christenthums und der neueren Weltanschauung ist. So ist es ja auch eine ausgesprochene Ueberschreitung der griechischen Kunstsitte, wenn Plato am Schlusse seiner Schrift dem komischen und dem tragischen Dichter beweisen lässt, dass eigentlich jeder von beiden sich zugleich auf die Kunst des andern verstehen müsste. Bei den Griechen waren beide Gattungen streng geschieden, weil man über den Gegensatz ihrer Form nicht wegzukommen wusste, wenn auch die Tragödie in den Satyrspielen (vgl. Anm. zu S. 222,D) einen komischen Anhang erhält. Indem Plato verlangt, dass der kunstmässige Tragiker zugleich Komiker sein müsse, weist er auf eine solche Behandlung der Kunst, welche sich nicht in der Weise des Empirikers an die äussere Form hält, sondern auf wissenschaftlicher Erkenntniss ihres Gegenstandes beruht; da es sich nämlich in der Komödie wie in der Tragödie um eine gewisse Wirkung auf das menschliche Gemüth handelt, so wird ein kunstmässiger Lust- oder Trauerspieldichter nur der sein, welcher die Natur und die sittlichen Aufgaben des Menschen kennt, wo andererseits dieses Erforderniss vorhanden ist, da muss auch die Fähigkeit sein, jener Kenntniss gemäss zu verfahren, da mit dem richtigen Wissen, nach sokratisch-platonischer Lehre, das richtige Handeln immer und nothwendig gegeben ist. Plato kommt so von seiner Philosophie aus zu einer Forderung, welche der grösste aller neueren Schauspieldichter, Shakespear, vermöge der Universalität seines Geistes noch vollständiger, als Jener ahnte, erfüllt hat, indem er das Komische selbst als Hebel für die tiefsten tragischen Wirkungen gebrauchen lehrte.

So wahlverwandt uns aber unsere Schrift nach dieser Seite hin ist, so entschieden fühlen wir uns von einem anderen Zug abgestossen, welcher nicht allein durch die vorliegende Darstellung, sondern durch das ganze griechische Volksleben hindurchgeht. Die meisten Redner in unserer Schrift denken bei der Liebe, die sie preisen, ausschliesslich oder doch ganz überwiegend an die Knabenliebe, und sie folgen hierin nur einer bei der Mehrzahl der griechischen Stämme allgemein verbreiteten Sitte. Dieses nach unsern Begriffen so naturwidrige Verhältniss erschien den Griechen nicht bloß als etwas Erlaubtes, sondern selbst als etwas Löbliches und fast Nothwendiges. Der Pausanias und Aristophanes Plato's sprechen nur die allgemeine Ansicht ihrer Zeit aus, wenn sie erklären: bloß geringere Naturen werden sich

der Weiberliebe ergeben, die edleren suchen ihre Befriedigung bei Knaben und Jünglingen, und finden bei diesen so ganz Alles, dass sie sich der Ehe völlig enthalten würden, wenn sie nicht durch Sitte und Gesetz gezwungen wären, dem Staate Bürger zu erzeugen. Keine Verehrer zu haben, galt als Unglück und Schande für einen jungen Menschen, das Verhältniss zu einem schönen Jüngling durfte stadtkundig sein, und wurde vor Anderen mit der grössten Unbefangenheit besprochen (m. vgl. z. B. Xenophon im Gastmahl 4, 11 ff. 8, 7), und nicht lange nach der Abfassung unserer Schrift wurde die berühmte heilige Schaar der Thebaner, deren Mitglieder nachmals bei Chäronea den Heldentod fanden, auf die Verbindung der Liebhaber mit ihren Geliebten begründet. Auch Plato behandelt die Knabenliebe nicht blos in unserer Schrift aus diesem Gesichtspunkt, und wenn ein jugendlicheres Werk, der Phädrus (248,E), von dem Gesetz der Seelenwanderung nur den frei spricht, welcher sich wahrer Philosophie oder philosophischer Knabenliebe ergeben habe, so findet es auch der Staat, ein Erzeugniss seiner reifsten Jahre, welches jedenfalls später als unsere Schrift ist, ganz natürlich und nothwendig, dass der Sinn für das Schöne und Gute die Liebe zu den Schönen erzeuge (S. 402,D). Nun dürfen wir freilich hiebei nicht sofort an die widrigen Ausschweifungen denken, zu denen die griechische Sitte wohl schon frühe entartet ist: wenn auch Plato (a. a. O. und S. 468,C) das sinnliche Element im Verhältniss der Knabenliebe innerhalb gewisser Schranken als berechtigt anerkennt, so erklärt er doch ausdrücklich, die reine und schöne Stimmung einer sittlichen Liebe sei mit der leidenschaftlichen Aufregung und Zuchtlosigkeit der sinnlichen Begierde unvereinbar, ebenso schildert er im Phädrus (250,E 253,C ff.) diese Begierde als etwas Naturwidriges, als eine von dem schlechteren Seelenross, dem thierischen Trieb, ausgehende Verirrung, und später, in den Gesetzen (636,C. 836,B f. 841,D), will er jede Unzucht mit Männern als etwas Verderbliches und der natürlichen Ordnung Widerstreitendes streng untersagt wissen. In ähnlichem Sinn äussert sich der Sokrates des xenophontischen Gastmahls (8,6—41). Hatte der platonische Pausanias (S. 186,C ff.), im Sinn der gewöhnlichen Meinung, die Gefälligkeit gegen den Liebhaber in dem Fall entschuldigt und selbst gefordert, wenn der Geliebte damit die Beihülfe eines tüchtigen Mannes zu seiner Vervollkommnung erkaufe — wie diess auch Alcibiades bei Sokrates

versucht hatte — so widerlegt ihn Sokrates dort mit der Bemerkung, Unsittlichkeit und Schaamlosigkeit können nie ein Mittel für sittliche Zwecke sein, die sinnliche Begierde sei gar keine wirkliche Liebe, sondern nur ein selbstsüchtiger Missbrauch des Geliebten, welcher jeden von beiden Theilen dem andern verächtlich mache. Mögen aber auch Einzelne der Unsitte ihrer Zeit mit reineren Grundsätzen entgegenreten, so lässt sich doch nicht verkennen, dass nicht blos der herrschenden Ansicht die Auffassung des Pausanias und Alcibiades vollkommen entspricht, sondern dass auch unser Philosoph derselben immer noch mehr eingeräumt hat, als wir auf unserem Standpunkt gut heissen würden. Denn fürs Erste ist auch in der platonischen Knabenliebe doch noch eine sinnliche, und wenn man der Sache auf den Grund geht, eine geschlechtliche Beimischung, die aus dem Verkehr zwischen Männern entfernt sein sollte, ohne die sich aber nicht allein jene leidenschaftliche Gemüthserregung, welche der Phädrus mit so tiefer Naturwahrheit und so viel dichterischer Kraft schildert, sondern auch die Bestimmungen in den Büchern vom Staat nicht erklären liessen. Sodann äussert sich Plato, im Zusammenhang damit, auch über die von ihm selbst gemissbilligten Verirrungen der Knabenliebe mit einer für uns auffallenden Milde. Wenn es auch geschehen sollte, sagt der Phädrus (256,B), dass die wilden Seelenrosse der Liebenden sie in einem unbewachten Augenblick in sinnlicher Lust zusammenführen, und wenn dann ihr Verhältniss auch fernerhin davon nicht ganz frei bleibt, sie streben aber zugleich nach Besserem und halten sich lebenslänglich Treue und Freundschaft, so werden Solche zwar nicht das Höchste erreichen, aber doch haben sie den Anfang zu einem edleren Leben gemacht, und werden die Früchte desselben auch nach dem Tode zu geniessen haben. Was wir für eine unbedingte und frevelhafte Entwürdigung erklären müssen, das erscheint hier zwar als ein Hinderniss der sittlichen Vollkommenheit, aber zugleich doch als eine entschuldbare Verirrung. Auch die Bücher vom Staat (403,C) reden nur von Unbildung und gemeinem Geschmack, wo kein neuerer Sittenlehrer den Ausdruck der sittlichen Entrüstung sparen würde. Die gemeine Meinung aber nahm um die Zeit des peloponnesischen Kriegs und später in den meisten griechischen Städten an dem unsittlichen Verkehr zwischen Männern nicht mehr Anstoss, als diess heutzutage in einzelnen Kreisen der Gesellschaft in Bezug auf das andere Geschlecht der Fall ist.

Je weniger sich aber eine solche Verirrung sittlich rechtfertigen lässt, um so nöthiger scheint es, sie zu erklären. Denn eine merkwürdige Erscheinung bleibt es immer, dass in einem sonst mit so feinem Sinn für das Naturgemässe ausgestatteten Volke diese Verkehrung der natürlichen Ordnung so allgemein Platz greifen konnte, und dass selbst die Besten und Weisesten dieses hochgebildeten Volkes die herrschende Sitte wohl in ihren schlimmsten Auswüchsen bekämpften, aber den tiefsten Grund des Uebels nicht erkannten, und für die Freundschaft zwischen älteren und jüngeren Männern fortwährend einen Gesichtspunkt festhielten, bei dem jene Auswüchse im wirklichen Leben kaum zu vermeiden waren. Zunächst nun scheint sich die Knabenliebe bei den Griechen aus der Waffenbrüderschaft zwischen Jünglingen und Männern, aus dem Verhältniss des Waffenmeisters zu seinem Zögling entwickelt zu haben, und nicht aus dem Orient, durch fremde Ansteckung, eingedrungen zu sein. Auf diesen Ursprung derselben weist der Umstand, dass sie gerade bei den kriegerischen Doriern und Aeoliern vorzugsweise im Schwange gieng, während die den Persern unterworfenen jonischen Kolonien ihr fremd blieben (Plato Gastm. 182,B); dass es in Elis und Böotien auch schon vor Errichtung der heiligen Schaar herkömmlich war, den Liebhaber und den Geliebten im Gefecht neben einander zu stellen (Xen. Gastm. 8, 34); dass Eros in den Gymnasien verehrt und seine Bilder hier aufgestellt wurden; dass nicht blos der platonische Pausanias in der Knabenliebe ein Mittel zur Nahrung einer stolzen und freien Gesinnung sieht, sondern auch die solonische Gesetzgebung sie als ein Vorrecht der Freien betrachtete und den Sklaven verbot. Dass sie aber bei den Griechen diese grosse Bedeutung erlangte, dass sie für die Entwicklung des Gemüthslebens und für den geselligen Verkehr dieselbe Stelle einnahm, und in derselben Weise zum Mittelpunkt aller romantischen Empfindungen und Neigungen wurde, wie bei uns das Verhältniss zum weiblichen Geschlecht, dass sie selbst auf den Staat und auf die Bildung und Partheistellung der Staatsmänner ihren Einfluss ausübte, diess werden wir uns in letzter Beziehung doch nur aus der Zurücksetzungen des weiblichen Geschlechts und der Vernachlässigung seiner Ausbildung zu erklären haben. Die Knabenliebe ist ein dem Griechen durch die Unvollkommenheit seiner gesellschaftlichen Zustände aufgedrungenes Surrogat für eine edlere Geschlechtsliebe, und nur weil sie insofern einem wirklichen sittlichen Bedürfniss Befriedigung

versprach, war es möglich, dass sie sich nicht bloß in verdorbenen Zuständen als Laster ausbreitete, sondern dass sie auch in den gesunden Zeiten des griechischen Volks von der öffentlichen Sitte und den Gesetzen der Staaten anerkannt wurde, und dass selbst die Besten über dem Schönen, was sich durch sie erreichen liess, das Faule und Verkehrte dieses ganzen Verhältnisses in einer für uns so befremdenden Weise übersahen.

II. Zu einzelnen Stellen.

S. 172, A. *Apollodor*. Derselbe begegnet uns im Phädo 117, D, wo er in dem verhängnissvollen Augenblick, als Sokrates den Giftbecher geleert hat, in die leidenschaftlichsten Klagen ausbricht, was mit unserer Schilderung seines Wesens ganz übereinstimmt. Zum Erzähler des Gastmahls eignete er sich ebenso, wie Aristodem, welchem er selbst seine Nachrichten verdankt, durch die Unbedingtheit seiner Verehrung für Sokrates, die ihn einestheils würdig machte, diese Apotheose seines Lehrers zu überliefern, während sie andererseits in Verbindung mit seiner untergeordneten geistigen Begabung für die Treue der Erzählung eine Bürgschaft giebt. Warum uns aber Plato den Inhalt unserer Schrift erst aus zweiter Hand, und nicht unmittelbar durch Aristodem mittheilen lässt, dürfte kaum noch auszumitteln sein.

In scherzhaftem Ton, sofern er dem Namen, wie beim Aufruf in der Volksversammlung, die Bezeichnung des Quartiers beifügt.

172, C o *Glaukon*. Den gleichen, bei den Griechen ziemlich häufigen Namen, führte ein jüngerer Bruder und zwei ältere Verwandte Plato's, der unsrige ist aber von diesen allen zu unterscheiden.

Dass sich Agathon in vielen Jahren nicht hier aufhalten hat. Agathon war nämlich an den Hof des macedonischen Königs Archelaus gegangen. Da Aristophanes in den Fröschen V. 83 ff. auf dieses Hofleben anspielt, und die Frösche Ol. 93, 3 (406 v. Chr.) aufgeführt wurden, so muss die Unterredung Glaukons mit Apollodor annäherungsweise in dieser Zeit gedacht sein. Dazu passt es auch, dass es im Folgenden heisst, zu der Zeit des Mahles, beim ersten tragischen Sieg Agathons, (Ol. 90, 4. 417 v. Chr.) sei Apollodor noch ein Knabe gewesen,

während andererseits Sokrates und Alcibiades noch als Lebende behandelt werden, und Glaukon voraussetzt, das Gastmahl, an welchem Alcibiades theilnahm, habe erst in neuerer Zeit stattgefunden; Alcibiades verliess nämlich Athen Ol. 93, 1 (408 v. Chr.) für immer, und wurde sieben Jahre später getödtet. — Ueber Agathon s. Näheres zu S. 193, E.

173, B *Aristodemos*, ein Mann, den auch Xenophon (Mem. I, 4, 2) als Geistesverwandten des Cynikers Antisthenes schildert. — Kydathene ist ein athenischer Demos (Quartier).

174, A *was selten vorkam*. Die Gewohnheit des Sokrates, barfuss zu gehen, wird als eine bekannte, in Griechenland freilich nicht so sehr auffallende, Eigenthümlichkeit dieses Philosophen und als ein Beweis seiner Abhärtung öfters, auch in unserer Schrift, erwähnt. Auch das Baden, d. h. den Gebrauch warmer Bäder mit Salben, erlaubte er sich nur selten, denn auch dieses gilt für einen Luxusartikel.

bin ich ihm ausgewichen. Ein feiner und beachtenswerther Zug: während Sokrates in unserer Schrift, um sich der Gesellschaft nicht zu entziehen, alle Phasen eines Gelages mitmacht, sucht er doch lärmende Lustbarkeiten nicht auf; vgl. S. 220, A.

174, B *das Sprichwort*. „Ungerufen erscheint bei des Feigen Schmause der Wackre“ lautete das Sprichwort, dessen Sinn ungefähr der gleiche ist, wie des Schillerischen: „ungeladen kommt er zum Feste.“ Die Anspielung auf Agathons Namen (Agathon = Wacker) konnte die Uebersetzung nicht wiedergeben.

Denn Homer u. s. w. Il. II, 408, beim Opfer Agamemnons, heisst es: „Ungerufen erschien der streitbare Held Menelaos“; in einer späteren Stelle, XVII, 588, nennt Apollo den Menelaos „weichlich im Kampfe“, wogegen Agamemnon III, 179 ein gewaltiger Krieger heisst, und als solcher im 11. Buch und öfters verherrlicht wird. Darauf bezieht sich die scherzhafte Bemerkung des Sokrates, die für uns übrigens weniger Gefälliges hat, als für den Griechen, dessen Bibel Homer war.

174, C *eines weisen Mannes*. Weise nennt der griechische Sprachgebrauch auch die Dichter und überhaupt alle Künstler.

174, D *zwei zusammengesellt*. Il. X, 224: „Zwei zusammengesellt beräth wohl Einer den Andern“.

175, A. *Während ihn — abwusch*. Da die Griechen mit nackten Beinen giengen, bei Tische in halb liegender Stellung auf Ruhebetten lagerten und die meisten Speisen mit den Fingern

assen, so wurden vor dem Niedersitzen die Füße, vor und nach dem Essen die Hände gereinigt.

Sokrates stehe da abseits u. s. w. Einer von den Zügen, welche das Spätere (S. 220, C ff.) in ungezwungener Weise vorbereiten, zugleich eine sehr dramatische Motivirung der unentbehrlichen Bestimmung, dass Sokrates zu unterst am Tische sitzt.

175, D *wie das Wasser in den Bechern*. Wenn man einen Wollstreif aus einem vollen Gefäß in ein leeres gehen lässt, zieht sich die Flüssigkeit durch die Haarröhrchen aus jenem in dieses, bis sie in beiden gleiche Höhe hat.

176, A *haben sie das Trankopfer dargebracht*. Die Griechen pflegten während des Essens gar nicht zu trinken, erst wenn es zu Ende war, nahm jeder dem guten Geist zu Ehren einen Schluck ungemischten Weins; dann wurden die Hände gewaschen, die kleinen Tische, welche man mit den Speisen vor die Gäste stellte, gewechselt, und der Nachtsch aufgetragen; nachdem hierauf der Pän, ein Lobgesang auf die Götter, namentlich Apollo, gesungen war, begann das Trinkgelage mit drei Trankopfern: für die Götter, die Heroen und Zeus den Erhalter.

176, B *Eryximachos*, Sohn des berühmten Arztes Akumenos, und selbst gleichfalls Arzt. Im Uebrigen wissen wir von ihm nicht mehr, als unsere Schrift mittheilt. Der lehrhafte und pedantische Zug, welcher schon hier an ihm hervortritt, ist auch in seiner späteren Rede nicht zu verkennen, und ihm gewiss nicht erst von Plato geliehen.

177, E *ohne dass ein Zwang stattfindet*, was durch Zutrinken oder Befehl des Vorsitzenden geschehen konnte.

Die Flötenspielerin. Flöten- oder auch Citherspielerinnen bildeten eine unvermeidliche Zugabe zu jedem griechischen Gastmahl; auch Tänzerinnen, Lustigmacher, Gaukler u. dgl. wurden selbst von reifen und ernsthaften Männern, wie im xenophontischen Gastmahl, nicht verschmäht. Sonst aber unterhielten sich die Gäste neben dem freien Gespräche auch durch gemeinschaftlichen oder Wechselgesang, durch Räthselaufgaben und ähnliche, bei den Griechen so beliebte Witzspiele, oder wie hier durch Wechselreden.

177, A *Phädrös*, aus dem attischen Demos Myrrhinus, erscheint sowohl in unserer Schrift, als im Phädrus, als ein unersättlicher Liebhaber von Reden, der jede Gelegenheit ergreift,

solche zu veranlassen, zugleich aber als ein schwacher und urtheilsloser junger Mann, der die sophistischen Redekünste übermässig bewundert, und seine erotische Begeisterung in geckenhafter Weise zur Schau trägt.

177,B *Prodikos*, der bekannte Sophist, dem sein Lob des Herakles (Herkules am Scheideweg) so viel Bewunderung eingetragen hat.

177,C *worin das Salz — gepriesen wurde* u. s. w. Die sophistischen Rhetoren jener Zeit suchten ihren Vorträgen unter Anderem dadurch den Reiz des Neuen und Geistreichen zu geben, dass sie sich statt des Bedeutenden und Guten zur Abwechslung auch wohl mit Lobreden auf Geringes und Schlechtes hören liessen. So wissen wir von einer Lobrede auf die Seidenraupen, Alcidamas, der Schüler des Gorgias, schrieb ein Lob des Todes und der Armuth, Polykrates, ein Zeitgenosse des Isokrates, eine Lobrede auf Busiris und eine Anklage gegen Sokrates, ein Lob der Mäuse, der Töpfe und der Steinchen, Isokrates seinen Busiris. Das Lob des Salzes berührt auch Isokrates, Hel. 12.

177,D *rechts herum*. Die Griechen lagen beim Mahle je zu Zweien oder höchstens zu Dreien auf Einem Ruhebett, vor das ein eigener kleiner Tisch gestellt wurde. Der oberste Platz an einer solchen Tischreihe war der am linken, der unterste der am rechten Ende derselben, vom Standpunkt der Dasitzenden aus. Rechts herum ist also so viel als: von oben nach unten.

Der ich mich eingestandenermassen u. s. w. Das Gleiche sagt Sokrates von sich im Lysis 204,B. Diese sokratische Liebe ist aber nicht blos ein persönlicher Charakterzug, sondern sie steht in engem Zusammenhang mit seiner Auffassung der Philosophie. Die Philosophie ist dem Sokrates nicht einsame Entwicklung, sondern gemeinsames Suchen der Wahrheit, deren Erkenntniss ihm mit der Sittlichkeit zusammenfällt, sie ist Denk- und Charakterbildung nach dem System des wechselseitigen Unterrichts. Er braucht daher nicht blos Zuhörer, die er belehren, sondern Zöglinge, die er bilden, Freunde, mit denen er zusammen forschen kann, der philosophische Trieb ist in ihm zugleich unmittelbar das Aufsuchen eines persönlichen Verhältnisses zu Mitstrebenden, Eros. Dabei kann immerhin zugestanden werden, dass er Grieche genug war, um die Anziehungskraft der schönen Erscheinung auf's Lebhafteste zu empfinden, aber dieses ästhetische Element wurde bei ihm, wie diess eben

unsere Schrift so schön zeigt, ganz in den Dienst der Sittlichkeit gezogen und zum untergeordneten Ausgangspunkt herabgesetzt.

177,E mit *Dionysos*, als dem Schutzgott des Schauspiels, und *Aphrodite*, weil die Liebe in der Komödie eine Hauptrolle spielt.

178,A. *Die Rede des Phädrus*. Diese Rede ist unbedeutend und dürftig und auch in der Form absichtlich mager gehalten: es ist die Arbeit eines Nachahmers von mässigem Talent, nur in die platonische Sprache übersetzt. Der Gedankengang ist dieser: Eros ist 1) einer der ältesten Götter, wie dies Dichterstellen beweisen (178,A—C); er ist 2) der grösste Wohlthäter der Menschen, weil die kräftigsten Antriebe zu edeln Thaten von ihm ausgehen (178,C—179,C); ebendesshalb genießt er 3) bei Göttern und Menschen der höchsten Ehre (179,C—180,B). Nachdem diese wenigen Gedanken ziemlich trivial ausgeführt sind, schliesst die Rede schwunglos, wie sie verlaufen war, so dass man, diese matte Ausführung mit dem lebhaften Interesse des Phädrus für die Sache vergleichend, sofort den Eindruck eines Enthusiasmus bekommt, mit welchem die geistigen Mittel entfernt nicht gleichen Schritt halten.

178,B *Hesiod Theog.* 116 ff.

Parmenides, der berühmte Vollender der eleatischen Lehre, stellte in seinem philosophischen Lehrgedicht zuerst sein eigenes System dar; sodann zeigte er, wie die Erscheinungen auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Weltansicht zu erklären wären. Diesem zweiten Theil gehört unser Vers an, in dem er sich an die hesiodische Lehre vom schöpferischen Eros anschliesst. Das „sie“ geht auf die früher von ihm erwähnte weltregierende Gottheit.

178,C *Akusilaos* aus Argos (wobei wir wahrscheinlich an eine böotische Stadt dieses Namens, nicht an die bekannte Hauptstadt von Argolis zu denken haben) ist einer von den ältesten griechischen Prosaikern, und scheint in den ersten Jahrzehenden des fünften Jahrhunderts geblüht zu haben. Seine „Genealogieen“ enthielten eine mythische Geschichte, in der er hauptsächlich Hesiod folgte.

178,E. *Wäre es daher zu machen u. s. w.* Dieser Gedanke ist, wie bemerkt, in der heiligen Schaar der Thebaner, die Gorgidas errichtete und Pelopidas bei Leuktra führte, wirklich ausgeführt worden. Indessen geschah diess erst nach der

Befreiung Thebens von den Spartanern, die 378 vor Chr. erfolgte.

179,B. *Und was Homer — sagt.* Z. B. Il. X, 482. XV, 262.

Schon Pelias Tochter Alkestis u. s. w. Der Mythos ist bekannt, ebenso der von Orpheus.

179,E *während sie — Achilleus — auf die Inseln der Seligen geschickt haben.* Bei Homer (Od. XI, 466 ff.) ist Achill noch bei andern Todten in der Unterwelt, dagegen weist schon Hesiod (W. u. T. 165 ff.) den homerischen Helden nach ihrem Tode das griechische Paradies, die Inseln der Seligen, zum Wohnsitz an; Andere beschränkten diesen Vorzug auf einzelne derselben, wie Diomedes und Achilleus, nachdem ihn schon Homer (Od. IV, 561) Rhadamanth und Menelaus, dem Sohn und dem Eidam des Götterkönigs, eingeräumt hatte.

für seinen Liebhaber Patroklos. Diess ist nicht homerisch, wie denn überhaupt Homer dieses leidenschaftlichere Verhältniss nicht kennt, sei es, weil es der griechischen Sitte damals überhaupt, oder weil es ihm als Jonier fremd war. Er stellt Achill und Patroklos einfach als Freunde und Waffenbrüder dar, unter denen aber (Il. XI, 787) Patroklos der ältere ist. Die Späteren jedoch lieben es, ihre Sitte und Unsitte in die Vorzeit zu übertragen.

180,A. *Denn Aeschylos u. s. w.* Wo er diess sagte, ist nicht bekannt, vielleicht ist es auch Missdeutung.

180,B. *Denn der Liebhaber ist etwas Göttlicheres.* Der Werth einer Neigung, meint Phädrus, bestimmt sich nach dem ihres Gegenstandes, ist daher der Liebhaber göttlicher, als der Geliebte, so muss die Zuneigung zu jenem mehr werth sein, als zu diesem.

Die Rede des Pausanias ist ihrem Gehalte nach weit bedeutender, als die vorige, Eros wird nicht im Allgemeinen gepriesen, sondern es wird zwischen der besseren und der schlechteren Liebe unterschieden, indem der Redner zuerst (180,C—E) den Unterschied des himmlischen und des gemeinen Eros aus dem der doppelten Aphrodite beweist, hierauf (180,E—182,A) das Wesen beider beschreibt und vergleicht, und endlich (182,A—185,C) hieraus die Frage entscheidet, inwiefern die Hingebung an den Liebhaber zu loben sei. Nichtsdestoweniger erhebt sich auch diese Rede in keiner Beziehung über die gewöhnliche Auffassung jenes Verhältnisses, deren Schattenseiten vielmehr gerade hier dadurch nur um so stärker

hervortreten, dass die gemeine sinnliche Behandlung desselben nicht in der Leidenschaft ihre Entschuldigung sucht, sondern in grellem Widerspruch mit der geforderten „himmlischen“ Liebe zum reflektirten Grundsatz gemacht wird. — Was die Unterscheidung von zwei Aphroditen und zwei Eros betrifft, so ist sie im griechischen Kultus nicht begründet, wenn er ihr auch immerhin einen Anknüpfungspunkt bot. Aphrodite wurde theils als die befruchtende, thaupendende Göttin des Nachthimmels, theils als die alles Land und Volk mit ihrer Wirkung durchdringende irdische Liebesgöttin verehrt. In jener Beziehung hiess sie die himmlische, Aphrodite Urania, in dieser Aphrodite Pandemos, was eigentlich die Aphrodite des ganzen Volks bedeutet, hier jedoch von der gemeinen Liebe erklärt wird, beide sind aber nicht zwei verschiedene, sondern eine und dieselbe Gottheit. Der Kultus der Aphrodite Urania war streng und keusch, der der irdischen Aphrodite an manchen Orten sehr üppig. Dieser Umstand wird nun hier zu einer moralischen Umdeutung benützt, es wird damit die bekannte Verschiedenheit der Sagen über den Ursprung der Göttin in Verbindung gebracht, und weiter auf einen doppelten Eros geschlossen, welchen die Mythologie nicht kennt. Vielleicht ist diese ganze Deutung schon vorplatonisch, und von irgend einem Sophisten zuerst aufgestellt worden.

182,C. *denn die Liebe Aristogitons u. s. w.* Der Vorfall ist bekannt: weil Harmodius Hipparch's Liebe verschmähte, beleidigte dieser seine Schwester, was Hipparch's Ermordung durch Harmodius und Aristogiton zur Folge hatte. Dass aber Athen durch diese That frei geworden sei, ist nicht richtig, wenn man es auch später in Athen allgemein glaubte, ihre nächste Wirkung war vielmehr nur die, dass Hippias, der älteste Sohn und der Nachfolger des Pisistratus, die Zügel seiner bis dahin sehr milden Herrschaft schärfer anzog. Erst in der Folge wurde er mit spartanischer Hülfe durch die Alkmäoniden gestürzt.

182,E *wie er sie sich in keiner andern Absicht u. s. w.* Ich folge hier der Lesart von Schleimacher und Bekker.

183,E *„fliegt er eilends davon“.* Vgl. Homer II. II, 71, wo es von Agamemnon's Traum heisst: „nachdem er solches gesprochen, Eilends flog er davon“.

185,C *es hatte ihn aber eben aus Ueberfüllung u. s. w.* Einer von den kleinen Zügen, die Plato in unserem Gespräch mit so meisterhafter Hand eingestreut hat, um seinen Gang.

lebendiger und ungezwungener erscheinen zu lassen, denn an sich stand es ihm ja natürlich frei, Aristophanes von Anfang an unter Eryximachus zu setzen. Der Zug selbst stimmte wohl mit der Wirklichkeit überein.

183,E. *Die Rede des Eryximachus* dreht sich um den Gedanken, dass der doppelte Eros nicht bloß in der Menschenwelt, und nicht bloß in der Liebe im engeren Sinn, sondern in allen Gebieten sich zeige, was mit ziemlich einförmigem Schematismus der Reihe nach an der Arzneikunde, der Musik, der Meteorologie und der Mantik nachgewiesen wird. Der Redner hat dabei jene allgemeine Bedeutung des Eros im Auge, die er in den alten Theogonien als weltbildende Kraft hat, zugleich erinnert sein doppelter Eros an die zwei kosmischen Grundkräfte des Empedokles, Liebe und Hass, so wenig er auch mit denselben zusammenfällt. Aber über dieser naturphilosophischen Spekulation verliert der Begriff der Liebe seine Bestimmtheit, und sein eigentliches Wesen wird auch hier nicht tiefer erklärt. In ihrer Form hat die Rede des Eryximachus etwas pedantisch Abgemessenes, und ihr Ausdruck ist nicht so durchsichtig, als der rein platonische zu sein pflegt. Diess weist darauf hin, dass hier eine individuelle Mimik stattfindet, mag sie nun bloß den Eryximachus angehen, oder mag Plato dabei eine gleichzeitige Rede oder Schrift über den Eros im Auge haben.

186,E *unser Ahnherr Asklepios*. Die Arzneikunde war in den ältesten Zeiten bei den Griechen, wie anderwärts, in der Regel im erblichen Besitz gewisser Familien, bei denen sie sich an das Priesterthum oder den Familienkult des Heilgottes zu knüpfen pflegte. Solche Familien wurden dann, mit einer naheliegenden Symbolik, als Nachkommen, wie die Aerzte überhaupt als Söhne des Asklepios betrachtet.

187,A *und eben dieses will vielleicht auch Heraklit sagen*. Heraklit, der tief sinnige ephesische Naturphilosoph (um 500 v. Chr.) drückte den Gedanken, dass Alles entgegengesetzte Elemente in sich verknüpfe, in den Sätzen aus: „das Eine gehe im Auseinandergehen mit sich zusammen“, „das Gefüge (griech.: die Harmonie) der Welt sei durch entgegengesetzte Spannung gebildet, wie das des Bogens und der Leier“, welche beide nämlich, die Leier und der altgriechische oder scythische Bogen, in der Form sich ähnlich, an den Enden sich rückwärts bogen. Beide Aussprüche werden hier verbunden, beide aber auch ohne

Zweifel unrichtig erklärt, indem die Harmonie der Welt, des Bogens und der Leier nicht von der mechanischen Zusammensetzung derselben, sondern von der musikalischen Harmonie verstanden, und in Heraklits Worten statt des von ihm behaupteten Gegensatzes *in* der Einheit nur ein Gegensatz *vor* der Einheit gesucht wird. (M. vgl. hierüber meine Philosophie d. Griechen 2. Aufl. I, 466.) Plato selbst übrigens, wo er in eigenem Namen redet, hat wenigstens den letzteren Fehler vermieden, wie man aus der Stelle im Sophisten 242,C ff. sieht.

177,C *die Tonkunst* ist ein sehr ungenügender Ausdruck für den griechischen Begriff der „Musik“ oder Musenkunst, welcher neben dem Musikalischen zugleich auch die Dichtung nach Form und Inhalt umfasst. In diesem umfassenden Sinn ist die Musik bei den Griechen das allgemeine Bildungsmittel und neben der Gymnastik der Hauptgegenstand des Unterrichts. Daher im Folgenden die Bemerkung, dass Unterricht und Bildung im richtigen Gebrauch der musikalischen Schöpfungen bestehen.

187,D *der Muse Urania*. Wie Pausanias die himmlische und gemeine Aphrodite unterschieden hatte, so unterscheidet Eryximachus, der aber dabei bloß durch die Namen, nicht durch eine Verschiedenheit der mythologischen Charaktere geleitet wird, zweierlei Musen, Urania „die himmlische“, und Polyhymnia „die liederreiche“, die weltliche, jedem zu Gebote stehende Muse.

188,B *die Astronomie*, welcher Ausdruck demnach hier, ebenso, wie sonst „Meteorologie“, alles Wissen von den Himmelserscheinungen, den astronomischen und den meteorologischen, umfasst.

189. *Die Rede des Aristophanes*. Wenn Eryximachus den Begriff der Liebe in eine naturphilosophische Allgemeinheit zu verflüchtigen geneigt war, so fasst ihn Aristophanes wieder in seiner anthropologischen Bestimmtheit: die Liebe ist nach seiner Darstellung der jedem Menschen angeborene Trieb nach Vervollständigung durch ein anderes Individuum von dem Geschlecht, dessen er zu seiner Ergänzung bedarf. Diese Darstellung ist nun freilich desshalb noch mangelhaft, weil der Redner bei derselben zunächst nur die leibliche Natur des Menschen in's Auge fasst, wenn er auch in der Folge diese Schranke bis zu einem gewissen Grad überschreitet; aber doch ist sie das Richtigste und Tiefste, was von irgend einem Redner, ausser Sokrates, vorgebracht wird. Noch viel leuchtender aber tritt

die Ueberlegerheit des Aristophanes über seine Vorgänger in der Form seiner Darstellung hervor. Der phantastische Mythos, in den er seine Gedanken kleidet, ist so anziehend, die Nutzanwendung, welche davon gemacht wird, so komisch erbaulich, die ganze Ausführung so anschaulich und lebendig, so voll von dem kecksten und heitersten, Scherz und Ernst geistreich mischenden Humor, die Sprache so leicht und anmuthig, dass dieser Vortrag eine der schönsten Perlen in dem reichen Kranz unserer Reden bildet. Wie sehr diese Darstellungsform zum Charakter des Aristophanes passte, wie viel wir vermissen würden, wenn der geniale Komiker so ernsthaft spräche, wie die Andern, mit welcher Feinheit und Meisterschaft der Ton getroffen ist, welcher dem „ungezogenen Liebling der Grazien“ anstand, ohne dass doch der Cynismus der Komödie unharmonisch in's philosophische Gespräch übergetragen würde, wie innig sich hier Platonisches und Aristophanisches durchdringen, wie nahe unsere Rede den schönsten aristophanischen Parabasen oder dem komisch erhabenen Mythos am Anfang der Vögel steht, liegt am Tage, und es ist insofern eine ganz müssige Frage, warum Plato gerade diese Form für den Vortrag des Aristophanes gewählt habe. Er wählte sie, weil ihm sein künstlerischer Sinn sagte, dass er keine reizendere und passendere wählen könne, und das ist genug. Nur darnach kann man fragen, ob ihm irgend eine schon vorhandene Darstellung zu der seinigen den äusseren Anlass gab. So möglich das aber auch ist, so haben wir doch nicht die mindeste Kenntniss von dem Dasein eines Mythos oder einer Lehrdichtung, die ihrem Inhalt nach der unsrigen näher verwandt gewesen wäre. Dass übrigens Plato dem Aristophanes einen mit so sichtbarer Liebe und so gutem Humor ausgeführten Vortrag in den Mund legt, kann in Verbindung mit der Rolle, welche er ihm überhaupt in unserem Werk angewiesen hat, darthun, wie wenig ihn der frühere Angriff des Dichters auf seinen Lehrer (in den „Wolken“) gegen die Grösse desselben blind machte, oder ihm ein persönliches Verhältniss zwischen Sokrates und Aristophanes auszuschliessen schien.

189,D. *So will ich denn versuchen* u. s. w. Diese Stelle erinnert im Griechischen noch etwas mehr, als im Deutschen, an die Sprache des Mysten, der in eine neue Lehre einweiht.

190,B. *Der Grund aber — liegt darin* u. s. w. Natürlich nicht eine ernstliche naturphilosophische Spekulation, wie Manche meinten, sondern eine Parodie solcher Spekulationen.

Vom Monde, der ja auch beider Natur vereinigt, weil er nämlich einerseits als leuchtender Himmelskörper der Sonne verwandt ist, andererseits, wie diess schon mehrere der vorsokratischen Physiker bemerkten, an sich selbst eine dunkle und erdartige Oberfläche mit Gebirgen und Thälern zu haben scheint.

Was Homer — erzählt. Odyss. XI, 304 ff.

190,D *wie beim Schlauchspiel*, ein Volksspiel, bei dem man auf Schläuchen, welche mit Oel bestrichen waren, auf Einem Bein in die Wette hüpfte.

190,E *oder wie beim Zerschneiden der Eier mit Haaren*. Diese von Neueren wohl mit Unrecht verdächtigten Worte scheinen sich auf einen uns unbekannten Gebrauch, vielleicht ein Gesellschafts- oder Liebesspiel zu beziehen, das darin bestanden haben könnte, dass zwei Tischgenossen sich in die zwei Hälften eines hartgesottenen Eies theilten, nachdem es mit einem dem Einen von ihnen ausgezogenen Haare zerschnitten war, also ein griechisches Vielliebchen.

191,B *wie die Grillen*, welche ebenso, wie andere Insekten, ihre Eier mittelst eines Legstachels in die Erde bringen, um sie darin von der Sonne ausbrüten zu lassen. Plato hat bei diesem Zug wohl die alten Sagen von erdgeborenen Menschen (Autochthonen) im Auge, die er auch im Mythos des „Staatsmanns“ (S. 271,A) berücksichtigt.

191,D *ein Stück von einem Menschen*, dem griechischen Ausdruck nach genauer: ein mit einem andern zusammengehöriges Stück, ein „Symbol“. So nannte man nämlich die Stücke entzweigebrochener Täfelchen, oder ähnlicher Dinge, welche Gastfreunde einander gaben, damit sie selbst, oder ihre Nachkommen, sich durch dieselben beim Wiedersehen legitimiren könnten.

Wie die Schollen. Ein kleiner Fisch, welcher beide Augen und Nasenlöcher auf Einer Seite des Kopfes hat, während die andere kurz und steil abfällt, und desshalb aussieht, wie die Hälfte eines der Länge nach entzweigeschnittenen Fisches. „Entzweischneiden, wie eine Scholle“ scheint eine sprichwörtliche Redensart gewesen zu sein, die sich auch bei Aristophanes (Lysistrata 115) findet.

„Zwei aus Einem“ machen, wohl gleichfalls sprichwörtlich, für zerbrechen oder zertheilen.

Jeder sucht daher sein anderes Stück. Aehnlich hatte nach Aristoteles (gen. anim. I, 18) Empedokles den Geschlechtstrieb daraus hergeleitet, dass die Stücke (oder wie sie hier

gleichfalls heissen: „Symbole“) des im Keim an Mann und Weib vertheilten Kindes zusammenstreben.

192,B *Findet aber vollends Einer wirklich seine eigene Hälfte*, also nicht blos eine von demselben Geschlecht, wie die, mit welcher er früher zusammengewesen war, sondern diese selbst. Das Gleiche ist S. 193,B f. gemeint.

192,D *sondern ihre Seele will offenbar etwas Anderes u. s. w.* Diese Stelle, in welcher der ernsthafte Grundgedanke unserer Stelle am Deutlichsten zu Tage kommt, gehört wohl zu dem Tiefsten, was von alten Schriftstellern über die Liebe gesagt ist.

193,A *wie die Arkader von den Lakedämoniern.* I. J. 385 v. Chr. wurde die arkadische Hauptstadt Mantinea von den Spartanern erobert und die Bewohner wurden genöthigt, sich in vier offenen Flecken anzusiedeln; erst nach der Schlacht bei Leuktra, i. J. 371, stellte Epaminondas die Stadt wieder her. Die Anspielung auf dieses Ereigniss beweist, dass unsere Schrift nicht vor dem Spätsommer des Jahrs 385, also nicht vor Plato's 44. Lebensjahr, verfasst ist, wahrscheinlich aber auch nicht viel später, sondern zu einer Zeit, wo jenes Ereigniss noch in frischer Erinnerung war, also jedenfalls in den nächsten Jahren nach diesem Zeitpunkt. Dass nun aber Plato diese Anspielung in einen angeblich 32 Jahre früher gehaltenen Vortrag einflacht, ist ein Anachronismus, welcher viel zu auffallend, um absichtslos zu sein, sich nur aus der ganzen Haltung der Rede erklärt. Bei der kecken, mit Möglichem und Unmöglichem schalkhaft spielenden Laune, welche hier herrscht, darf sich Plato, im Geist seines Redners, auch diese übermüthige Zerstörung der selbstgeschaffenen Illusion erlauben, und in der Stimmung, in welche er uns versetzt hat, finden wir dieselbe fast natürlich.

wie die Halbfiguren, d. h. Profilbilder, *wie gespaltene Würfel*, welche zu den obenerwähnten Gastfreundschaftssymbolen benützt zu werden pflegten.

193,E *denn nur Agathon u. s. w.* Nach S. 175,A hatte zunächst unter Eryximachus Aristodem seinen Platz, Plato nimmt sich aber die Freiheit, diess zu ignoriren; Aristodem als Redner auftreten zu lassen, wäre auch nicht recht passend gewesen.

194,B *Du mit deinen Schauspielern.* Der Dichter leitete nämlich zugleich die Aufführung seines Stücks, und spielte in einzelnen Fällen sogar selbst mit.

194,D *Vor der Menge würdest du dich aber nicht schämen* u. s. w. Man sieht hier schon, auf was Sokrates hinarbeitet, nämlich eine Untersuchung über wahre und falsche Schaam einzuleiten. Diess läge nun hier natürlich zu ferne, und wird deshalb verhindert, aber doch haben wir genug gesehen, um zu erkennen, wie begierig und fast rücksichtslos Sokrates jede Gelegenheit zu wissenschaftlicher Gesprächführung ergreift. Unser kurzes Zwiegespräch dient daher nicht bloß zu einem Ruhepunkt zwischen den Reden, sondern zugleich zu einer Vorbereitung für die spätere Schilderung des Sokrates.

194,D ff. *Die Rede Agathons* ist ein vollendetes Muster sophistischer Redekunst. Arm an wirklichen Gedanken gefällt sie sich doch in dem Schein einer Gedankenentwicklung, in einer wohlgeordneten Disposition und spitzfindigen Beweisführungen; die Hauptsache aber ist die äussere Form, die zierlich gedrechselten Antithesen, die Häufung verwandter Ausdrücke, die das Verständniss der Sache nicht fördern, das tändelnde Spiel mit gleichklingenden Wörtern, das am Ende zum völligen Reim fortgeht. Dass diese Züge der Eigenthümlichkeit Agathons entsprachen, lässt sich auch nach anderweitigen Spuren annehmen, denn so wenig es auch diesem Dichter an Talent und seinen Werken an mancherlei Schönheiten fehlte, so war er doch durch eine geleckte und weichliche Zierlichkeit auf einen Irrweg gerathen. Agathon ist aber hier zugleich Repräsentant jener ganzen mit der Sophistik verwandten und von ihr gepflegten Rhetorik, welche um die Zeit des peloponnesischen Kriegs zuerst in Sicilien, dann in Athen aufgekommen war, und insbesondere der gorgianischen Beredsamkeit, die in seiner Rede mit meisterhafter Wahrheit und fast ohne Uebertreibung ihrer Schwächen, nachgebildet wird. Der Gang der Rede ist folgender: In ihrem ersten Theil (194,E—197,C) wird gezeigt, wie Eros beschaffen sei, dass er nämlich der Schönste und der Beste sei; jenes wegen seiner Jugend, seiner Zartheit, seiner geschmeidigen Bildung, seines blühenden Aussehens, dieses wegen seiner Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, Tapferkeit und Weisheit, (die vier Haupttugenden der alten Ethik). Kürzer und weniger sorgfältig geordnet ist der zweite Theil (197,C—E), welcher die Gaben des Eros schildert, hier geht die Rede vielmehr bald in eine willkührliche Häufung aller möglichen ehrenden Prädikate über, um mit der Aufforderung zum Preis des Eros zu schliessen.

195,C *Hesiod und Parmenides*. Eigentlich nur der Erstere,

denn bei Parmenides kann sich nichts der Art gefunden haben, aber ein Redner wie Agathon nimmt es nicht so genau.

195,D *Homer nämlich sagt*, Il. XIX, 92 f.

196,B *da ja Eros vom Zwang nicht berührt wird*, sofern die Liebe sich nicht erzwingen lässt.

196,C „*die Herrscher des Staats, die Gesetze*“; eine Phrase des Rhetors Alcidamas, eines Schülers von Gorgias, die auch Aristoteles als ein Beispiel geschmackloser Ausdrucksweise anführt.

196,D *vom Eros zur Aphrodite*, nach dem bekannten Mythos von der Liebe des Ares und der Aphrodite; in Theben galt Aphrodite für die Gattin des Ares.

196,E „*ob auch vorher den Musen fremd*“, ein euripideisches Bruchstück.

197,A *Von der Hervorbringung des Lebendigen*. Diese Verknüpfung verschiedenartiger Dinge ist im Griechischen leichter möglich, als bei uns, da der Ausdruck „Poiesis“ zunächst jede Hervorbringung, zugleich aber im Besondern die Dichtung bezeichnet.

So ist Apollo u. s. w. Man könnte hierin eine Anspielung auf Mythen vermuthen, welche jene Erfindungen mit erotischen Verhältnissen in Verbindung setzten, diess ist jedoch nicht der Fall, sondern es schwebt dem Redner nur der einfache Satz vor, dass man es in keiner Kunst ohne Liebe zur Sache zu etwas bringt.

198,C *an Gorgias* s. S. 105.

Wie dort bei Homer. Od. XI, 632 f., in der Todtenfahrt, sagt Odysseus: „Doch es fasste mich bleiches Entsetzen, Dass nicht der Gorgo Haupt vielleicht, des gewaltigen Unholds, Mir aus Aïdes Haus die hehre Persephone sende“. Der Anblick des Gorgonen- (Medusen-) Kopfs verwandelte bekanntlich in Stein.

199,A *Die Zunge versprach's also*, Anspielung auf den oft berührten und vielgetadelten Vers aus Euripides Hippolyt 617: „Die Zunge hat den Eid geschworen, nicht das Herz“.

199,D. *Ich meine damit aber nicht* u. s. w. Das Missverständniss, welches hiemit abgewehrt wird, wäre im Deutschen schon den Worten nach kaum möglich, auch im Griechischen konnte es aber nur bei Solchen befürchtet werden, denen man sehr wenig dialektische Uebung zutraute.

201,D. *Die Rede des Sokrates* ist schon früher analysirt worden.

Von einer Frau aus Mantinea Namens Diotima. Plato lässt seinen Sokrates solche Lehren, welche über den Gesichtskreis des geschichtlichen Sokrates hinausgehen, nicht selten auf ältere Ueberlieferung zurückführen. Diese Ueberlieferung wird in unserem Fall ganz passend einer Frau in den Mund gelegt, da es sich um die Geheimnisse des Gemüthslebens handelt, um aber über den mitunter verfänglichen Gegenstand so unumwunden reden zu können, wird diese Frau zugleich durch ihre Stellung als priesterliche Weise über die Schranken ihres Geschlechts hinausgehoben. Nur eine untergeordnete Frage ist es dabei, ob unsere Diotima eine geschichtliche oder eine von Plato freigeschaffene Persönlichkeit ist, und ob die Sage von ihrem Opfer vor der Pest wirklich im Volke gieng; da übrigens schon die Alten alles, was sie uns über Diotima mittheilen, aus unserer Stelle selbst geschöpft haben, können wir diese Frage nicht mit Sicherheit beantworten.

202,A *Die richtige Vorstellung.* M. vgl. hierüber meine Phil. der Gr. II, 152 ff.

202,E *alle dämonischen Wesen u. s. w.* Diese Stelle hat der späteren Dämonenlehre, wie sie schon in der alten Akademie, und noch mehr bei den Neupythagoreern und Neuplatonikern im Schwange war, als Hauptbeweisstelle und als Thema zu zahllosen Variationen gedient. Plato selbst jedoch hätte ihr schwerlich diese Bedeutung beigelegt. Was er hier von den Dämonen sagt, ist offenbar der Volksmeinung und insbesondere der orphisch-pythagoreischen Mysterienlehre entnommen, und wird von ihm nur als mythischer Ausdruck für die Eigenthümlichkeit eines zwischen Mangel und Besitz, Endlichkeit und Unendlichkeit in der Mitte stehenden, und von dem Einen zum Andern hinführenden Strebens gebraucht. Dasselbe gilt von

dem allegorischen Mythos über die Entstehung des Eros. Eros ist der Sohn der Armuth und des Erwerbs, weil alle Liebe einerseits aus Mangel und Bedürfniss, andererseits aber zugleich aus dem Streben entspringt, diesem Mangel abzuhelpen. Poros, der Erwerb, heisst der Sohn der Klugheit, weil nur Klugheit und Erfindungsgeist zum Erwerb führt. Eros ist an Aphrodite's Geburtsfest erzeugt und ein Diener dieser Göttin, denn die Liebe wird durch den Anblick des Schönen in's Leben gerufen. Alles Weitere ist poëtische Ausschmückung. — Dass bei dieser Allegorie ein älterer Mythos über die Entstehung des Eros benützt sei, ist nicht wahrscheinlich, da jede Spur davon fehlt, und das Ganze

als eine noch vollkommen durchsichtige Symbolisirung platonischer Gedanken sich einfach erklärt. — Was weiter die Schilderung des Eros 203,C ff. betrifft, so ist ihr Grundgedanke eben jene Doppelnatur des Eros, welche im Begriff des Strebens liegt, dass er einestheils ein nie zu stillendes Sehnen, anderntheils aber unerschöpflich an Mitteln und Anstrengungen zur Befriedigung dieser Sehnsucht ist, im Einzelnen ist diess aber, wie bemerkt, mit Zügen ausgeführt, welche theils der gewöhnlichen Erscheinung der Geschlechts- und Knabenliebe, theils der des Sokrates angehören.

205,B. *Dass man gar Manches Dichtung nennen kann.* Im Griechischen steht hier wieder „Poiesis“, welches durch seine zu S. 197,A erörterte Doppelbedeutung einer wortgetreuen Uebersetzung unübersteigliche Schwierigkeiten entgegenstellt.

205,C *mit der Musik.* Vgl die Anm. zu S. 187,C.

205,E *Es wird zwar auch die Behauptung aufgestellt* u. s. w. Vgl. die Rede des Aristophanes.

Man müsste denn das Gute ein Eigenes nennen, wie diess dem Charmides 163,C f. zufolge wirklich, vielleicht von Prodikus, geschehen war.

206,D *Die Göttin, welche jeder Erzeugung — zur Geburt hilft,* erklärende Uebersetzung des Griechischen: „Die Moira und Eileithyia der Erzeugung“.

207,D. *Sie vermag es aber nur — durch Zeugung.* Diesen Satz seines Lehrers hat später besonders Aristoteles weiter verfolgt. Vgl. meine Phil. d. Gr. II, 479 f.

208,D. *Oder glaubst du, Alkestis u. s. w.* Die von Phädrus angeführten Beispiele, welche aber hier anders erklärt werden.

210,A *bei den vollkommenen und letzten Weißen.* Die Einweihung in die Mysterien hatte in der Regel zwei Stadien zu durchlaufen, indem zuerst die kleineren oder vorbereitenden, und erst nach einiger Zeit die vollendenden oder grossen Weißen ertheilt wurden.

210,E *ein Schönes von wunderbarer Natur,* die Idee oder das allgemeine, nur im Begriff zu erfassende Wesen des Schönen.

212,A *weil er eben nicht blos ein Schattenbild ergriffen hat.* Vielleicht Anspielung auf den Mythos von Ixion, der seine frevelnden Wünsche zu Here erhob, aber statt ihrer ein Wolkenbild umarmte und mit ihm die Centauren erzeugte.

212,C *wie von Nachtschwärmern,* vom Gelage heimkehrenden Zechern, die mit Flöten und sonstiger Musik in den

Strassen herumziehend allerlei Kurzweil und Unfug trieben und sich auch wohl selbst einluden, wo sie Ihresgleichen versammelt fanden.

212,D *sondern seien schon zur Ruhe gegangen.* Die Griechen begannen ihre Trinkgelage erst nach Anbruch der Nacht, Gelage am Tage gelten für unanständig.

213,E *zum Zechkönig.* Die Griechen und Römer pflegten bei Trinkgelagen einen Vorsitzenden aufzustellen, dessen Funktionen ungefähr dieselben waren, wie sie es bei ähnlichen Veranlassungen in akademischen Kreisen heute noch sind.

214,A *über acht Kotylen.* Acht Kotylen sind etwas mehr als eine unserer gewöhnlichen Flaschen, wobei wir uns freilich erinnern müssen, dass die Griechen ihre Weine mit Wasser verdünnten, von welchem man mindestens ebensoviel, nicht selten zwei oder dreimal so viel, als vom Wein, nahm.

214,B *„denn ein heilender Mann“* u. s. w. Aus Homer II. XI, 514.

214,E *Du aber magst es so halten* u. s. w. Hiemit will Plato unverkennbar auch in seinem eigenen Namen eine Bürgschaft für die wesentliche Wahrheit der nachfolgenden Erzählungen über Sokrates geben.

215,B *mit jenen Silenen* u. s. w. Was wir von diesen Bildergehäusen wissen, ist aus unserer Stelle geschöpft.

Dem Satyr Marsyas, dem mythischen Erfinder des Flötenspiels.

in deinem Aussehen — die bekannte Silenengestalt des Sokrates, welche er selbst im xenophontischen Gastmahl mit so vielem Humor schildert.

Du bist ein — Schalk, wie die Satyrn und Silene, die als geile und neckische Feld- und Waldgeister gedacht sind. Der Uebermuth des Sokrates ist aber freilich gerade das Gegentheil von dem ihrigen.

217,E *Der Wein mit Kindern und ohne Kinder.* Bezieht sich offenbar auf ein uns allerdings sonst nicht bekanntes Sprichwort: Wein und Kinder sagen die Wahrheit. Der Sinn ist also: wenn nicht der Wein die Wahrheit sagte, gleichviel, ob ihr beifügen wollt: „und die Kinder“, oder nicht.

218,B *mögen sich das grösste Thor vor ihr Ohr legen.* Anspielung auf den Anfang eines angeblich orphischen Gedichts: „Würdigen red' ich, ein Thor vorlege sich wer nicht geweiht ist“.

219,A „Gold für Kupfer“ nach Homer Il. VI, 236, wo der Lycier Glaukon mit Diomed die Rüstung tauscht: „Gold für Kupfer, den Werth von hundert Stieren für neune“.

219,E *als Aias mit Eisen*. Wie von Achill, so wird auch von Aias erzählt, er sei mit Ausnahme einer einzigen Stelle unverwundbar gewesen.

den Feldzug nach Potidäa. Potidäa, eine korinthische Kolonie, auf der Halbinsel Pallene am thermaischen Busen (an der schmalsten Stelle der Landenge zwischen den jetzigen Meerbusen von Saloniki und von Kassandra) gelegen, hatte sich 435 v. Chr. von der athenischen Oberherrschaft losgemacht, unter die es erst nach fünfjährigem Kampfe wieder zurückgebracht wurde. In eines dieser Jahre fällt unser Feldzug.

220,C „Doch was er da noch vollbracht“ u. s. w. Aus einer Erzählung der Helena über Odysseus, Odys. IV, 242. Der Vorfall, dessen Mittheilung hiemit eingeleitet wird, so ungewöhnlich er ist, scheint doch geschichtlich. Auch schon S. 174,D ff. ist angedeutet, dass die Vertiefung in seine innere Geistesarbeit bei Sokrates nicht selten zur gänzlichen Unempfänglichkeit gegen äussere Eindrücke fortgieng.

221,A *von Delion*. Bei diesem Ort erlitten die Athener 424 v. Chr. durch die Thebaner eine schwere Niederlage. Das Benehmen des Sokrates in diesem Treffen wird auch im Laches 181,B rühmend erwähnt.

221,B „mit gehobener Brust“ u. s. w. nach der komischen Schilderung des Aristophanes in den Wolken V. 360.

221,C *Brasidas*, der bekannte spartanische Held aus der ersten Periode des peloponnesischen Kriegs.

221,E *Da redet er von Lasteseln* u. s. w. Aehnlich bei Xenophon Mem. I, 2, 37. Sokrates hatte bekanntlich die Gewohnheit, jede Frage an möglichst bekannten und alltäglichen Beispielen klar zu machen.

Als sage er immer dasselbe u. s. w. Auch diess wird ihm wiederholt, sowohl bei Plato (Gorg. 490,E) als bei Xenophon (Mem. IV, 4, 6), vorgeworfen; in beiden Fällen antwortet er gleichlautend, er sage nicht bloß immer, sondern auch über die gleichen Gegenstände das Gleiche.

222,B *Charmides*, der bekannte Oheim Plato's, *Euthydem*, wohl derselbe, dessen Xenophon Mem. IV, 2 erwähnt.

und nicht wie ein Kind nach dem Sprichwort (die letzteren

Worte sind im Text durch Versehen weggeblieben) u. s. w.
Dieses Sprichwort findet sich schon bei Homer und Hesiod.

223,D *Dein Satyr- und Silenenspiel.* Es war bei den grossen dramatischen Fest- und Wettspielen in Athen üblich, wenn es auch nicht ausnahmslose Regel war, dass drei Tragödien desselben Verfassers an Einem oder mehreren aufeinanderfolgenden Tagen aufgeführt, und diesen noch ein komisches Nachspiel angehängt wurde, welches die ursprünglichen Elemente der Bakchusfeier, aus der die Tragödie erwachsen ist, Tänze, Vermummungen, dionysische Chöre, vollständiger, als die Tragödie selbst, zu ihrem Recht kommen liess. Da hiebei die Satyrn, als das Gefolge des Weingotts, in den Chören die Hauptrolle hatten, nannte man diese Darstellungen Satyrspiele.

111

Aus unserem Verlag kann durch jede Buchhandlung bezogen werden:

Deuschle, Dr. J., die platonische Sprachphilosophie. br. 20 Sgr.

Dietrich, Dr. F., Professor zu Marburg, über die Bedeutung der germanistischen Studien für die Gegenwart. br. 5 Sgr.

Zwei Sidonische Inschriften, eine griechische aus christlicher Zeit und eine althölonizische Königsinschrift. Zuerst herausgegeben und erklärt von D e m s e l b e n. Mit drei Tafeln und einer Karte. br. Rthl. 1.

Fuldner, Dr. L., adnotationes in Euripides Medae prologum. br. 8 Sgr.

Hermann, Dr. C. F., Prof. Gottg., lectiones Persianae. br. Rthl. 1.

— — antiquitatum Laconicarum libelli quatuor. br. Rthl. 1.
15 Sgr.

— — vindiciarum Platonicarum libelli duo. br. 20 Sgr.

Sippel, Dr. G. D., de cultu Saturni. br. 10 Sgr.

Smith, James, über den Schiffbau und die nautischen Leistungen der Griechen und Römer im Alterthum. Aus dem Englischen übertragen von Prof. Dr. H. W. J. Thiersch. br. 10 Sgr.

Thiersch, Dr. H. W. J., Politik und Philosophie in ihrem Verhältniss zur Religion unter Trajanus, Hadrianus und den beiden Antoninen. br. 5 Sgr.

Weber, Dr. C. F., Prof. Marb., de agro et vino Falerno. Cum tabula geographica. br. 20 Sgr.

Weber, Dr. O., quaestiones Protagoreae. br. 15 Sgr.

— — Ueber Protagoras aus Abdera. br. 7½ Sgr.

Marburg, im Nov. 1856.

Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung.

91



Plato

Plato's Gastmahl

Marburg 1857

A.gr.b. 2664

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237544-6